This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

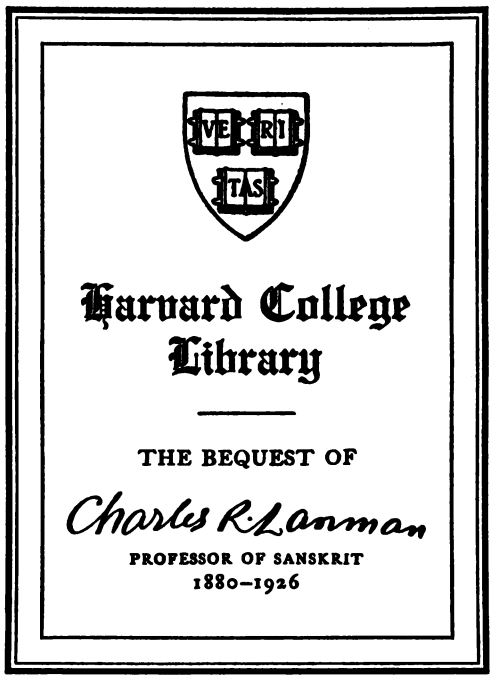
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

IndL 3011.6.10

Ludwig. Ueber die Neuesten Arbeiten auf dem Gebiete der Rgveda-Forschung. 1893

Ind L 3011.6.16



to Mr C. R. Lanman
with the author's best compliments

Sitzungsberichte
der königl. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften.
Classe für Philosophie, Geschichte und Philologie.
1893.

Read Aug 7/1894.

VI.

UEBER
DIE NEUESTEN ARBEITEN
AUF DEM
GEBIETE DER ṚGVEDA-FORSCHUNG.

VON

A. LUDWIG.

PRAG 1893.
Verlag der königl. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften.
In Commission bei Fr. Rivnač.

Δ

Eng L 3011.6.10

HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY

A
Ind. f. 3011.6 10

Sitzungsberichte
der königl. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften.
Classe für Philosophie, Geschichte und Philologie.
1893.

VI.

Ueber die neuesten arbeiten auf dem gebiete der Ṛgveda-forschung.

Von A. Ludwig.

(Vorgelegt am 1. März 1893.)

Sacred Books of the East edited by F. Max Müller. Vol. XXXII. Vedic hymns translated by F. M. Müller. Part. I. Hymns to the Maruts, Rudra, Vâyu and Vâta. Oxford at the Clarendon Press 1891.

Gleichzeitig mit der widergeburt des risenwerkes der auszgabe der Ṛgvedahymnen mit Sâyaṇa's commentar ist auch der erste teil der lang erwarteten, senlichst gehofften übersetzung von der hand desselben gelerten mit auszfürlicher vorrede und zimlich eingehenden erläuterungen erschinen. War schon die erste auszgabe der texte eine risenleistung ersten ranges, der sich wenig unternemungen diser art an innerer bedeutung, umfang, schwirigkeit und erfolg an die seite stellen können, so ist man über die neue leistung, über den mut und die selbstaufopferung, die kraft und die ausdauer, welche dieselbe vorauszsetzt, fast zu noch grösserer bewunderung hingeriszen. Denn wenn auch der herauszgeber an dise neue aufgabe in ganz anderer weise als vor einem halben jarhundert gerüstet, dank seiner unerschöpflichen vilseitigen arbeitskraft, getreten ist, so gibt es doch bei einem solchen werke schwirigkeiten, die in schwärmen so zu sagen, immer von neuem erstehn ausz der natur des stoffes, ausz der der überlieferung, ausz der der verschiedenheit der hilfsmittel, schwirigkeiten, die immer von neuem bekämpft und überwunden werden müszen. Dasz disz dem herauszgeber gleich bei der ersten auszgabe in dem masze gelungen ist, als es bei den ihm zu gebote stehnden hilfsmitteln nur irgend möglich war, wird für alle zeiten zu den bedeutendsten philologischen leistungen gerechnet werden müszen. Dasz die zweite auszgabe zeugnis ablegt von der ungeschwächten kraft

des herauszgebers, erregt wol nicht verwunderung aber bewunderung und freude, dankbarkeit, dasz die vorsehung ein so wichtiges, in der geschichte des menschlichen geistes eine so grosze rolle spilendes werk dadurch begünstigt hat, dasz die vollständige auszgestaltung desselben noch in dieselbe meisterhand gelegt wurde, welche es zuerst in das liecht der westlichen civilisation in einer gestalt eingefürt hat, die nach allen seiten hin eine würdige genannt zu werden verdient, würdig des werkes selber, würdig der beziehungen zwischen Europa dem Westen überhaupt, und Indien, als eines der bedeutsamsten wenn nicht das bedeutsamste denkmal derselben für alle zeiten. Die der übersetzung vorgestellte einleitung so wie die vorreden sind gleichfalls meisterwerke und verdienen von jedem, der mit der altindischen litteratur sich ernstlich beschäftigen will, eingehnd studiert zu werden. Sie gehören zu dem verdienstlichsten im echtesten sinne der philologie, wie sie sein soll (leider nur zu oft nicht ist) geschribenen, was wir kennen. Auch der philologe, der sich nicht gerade mit Indischer philologie beschäftigt, wird dieselbe mit groszem nutzen lesen. Nicht vil ist es, was man hier nicht in belerender weise behandelt finden wird. Es ist überflüszig und nutzlos einzelnes herausz zu heben, da dise programme der vedeninterpretation im ganzen gelesen werden müszen. Nur in wenigen punkten können wir dem verehrten verfaszer nicht zu stimmen; es betrifft die sogenannten metrischen zerdenungen. Wie scharfsinnig derselbe solches verfahren auch zu rechtfertigen sucht, müszen wir doch sagen, mit einer metrik laszen sich dieselben nicht vereinigen. Sie heben die sprachliche form in einem umfange auf, dasz sie zugleich die metrik aufheben würden. Wenn man soll sagen müszen paāvaka statt pāvaka, dann hört eben alles auf, dann müszte man eine *strenge* des metrums annemen, die so weit gienge, dasz die sprache zerstört würde, oder das metrum würde zu musikalischer modulation, was doch nach unsern begriffen wenigstens, etwas ganz anderes ist.

Auch vermissen wir eine praecise formulierung des grammatichen standpunktes, one welche eine sichere interpretation des Vedas nicht erreichbar ist. Disz ist noch immer der wunde punkt der vedenphilologie und wird es wol noch lange bleiben. Nur zu oft werden die schwirigkeiten diser art statt im zusammenhange an der einzelnen stelle behandelt und behoben, so gut es eben geht. Einer principiellen erörterung und lösung ist man gewönlich abgeneigt. So komt es, dasz erscheinungen, die gar nicht zu den seltenheiten gehören, an jeder einzelnen stelle verschieden behandelt werden, und

ein directes eingehn auf dieselben vermieden wird. Disz kann aber dem verständnisse nur zum schaden gereichen.

X. 121. Hier hebt Prof. M. Müller mit recht die grosze verbreitung dises scheinbar (und relativ gefaszt wirklich) einer zimlich späten zeit angehörigen sûkta's. Seine erwähnung in allen ältern brâhmana's (mit ausname des Aitareya) macht es nötig, dasselbe immerhin in ein zimlich weit zurückligende zeit zu setzen. 1000 jare vor Chr. ist gewis ein eher zu nidriger ansatz; denn das Tâṇḍya brâhmaṇa fällt ganz sicher in das 10. jarh. Auch haben wir den hymnus im Ṛgveda nicht in seiner ursprünglichen gestalt; in diser musz der gott vil näher gebracht gewesen sein den menschlichen irdischen, den praktischen ausz den damaligen verhältnissen entwachsenen bedürfnissen, wärend er in der faszung des Ṛgveda über dieselben soweit hinausz gehoben erscheint, als es einer fortgeschrittenern zeit möglich war. Es ist daher villeicht (wir bezweifeln es) richtig, *krandasî* (str. 6.) als himel und erde zu faszen; aber weder die faszung des Ath. V. noch die der Tâit. S. dürfen so interpretiert werden; hier schlägt die alte anschauung von der unmittelbaren beeinfluszung der menschlichen dinge auch durch den höchsten gott durch, denn um einen Brahmâ zu erfaszen war die zeit noch nicht auf die nötige höhe der abstraction gekomen. So ist auch nicht mit Prof. M. M. zu übersetzen: 'he over whom the risen sun shines forth' sondern: 'über die er als Sûra aufgegangen auszstralt.' Ebenso ist nicht *deveṣu* (8) des Ṛgv. u T. S. V. S. im Ath. V. in *devîṣu* sondern umgekert ganz offenbar dises in jenes verändert worden, worausz man sieht, dasz die faszung des Ṛgveda einen bewuszten fortschritt darstellt. Es ist weiterhin die lesart des Ath. V. *viçvam âvan* entschieden auch vom standpunkte des Ṛgv. vorzuziehn; *viçvam* ist weder, wie wir leider getan haben, zu *garbham* zu construiren, noch wie Prof. M. Müller tut mit 'went everywhere' zu übersetzen, sondern *Viçva* ist, was im folg. v. des Ath. V. mit *vatsam* bezeichnet wird, es ist eben Hiraṇyagarbha selber gemeint, 'Als die groszen waszer gekomen, den Viçva als keim aufnemend, als Agni ihn zeugend' und im folgenden musz *devânâm* betont werden; *ekah* ist eine plumpe reminiscenz an str. 1. und musz da es auch in der Mâitr. ç. der V. S. felt und dem metrum widerspricht, mit Grassmann entfernt werden; 'darausz kamen die götter zu stande' darausz entstand das wesen der zustand der götter. So ist statt des zweiten *jajâna* (9.) das *vyânaṭ* der V. S. vor zu ziehn, jenes ist offenbare dittographie. Prof. M. M. hat auch offenbar recht, wenn er die letzte str. als zutat

bezeichnet, nur 'verdächtig' ist dieselbe nicht; da sie nur von dem standpunkte höherer abstraction, von dem die faszung des Ṛgv. ausgeht, zeugnis ablegt; str. 6. dagegen z. b. nach der faszung des Ath. V. ist Hiraṇyagarbha der Sonnengott oder richtiger die abhimâni devatâ desselben. Die str. 9. steht noch auf dem alten standpunkte, auf dem man die götter fürchtet, weil sie möglicherweise ihre macht zum schaden der vererer geltend machen könnten. Unzweifelhaft schlosz in seiner ältern faszung der hymnus mit str. 9. und die hinzufügung von str. 10. erklärt sich ausz der absicht, denselben mit einer würdigern ansicht von der gottheit zu schlieszen.

Die beziehung von *čhâyâ* auf *mṛtyuḥ* str. 2. ist hart aber doch möglich, da der unterschied beider glider nur auf eine variierung der form des auszdruckes hinausz läuft; dagegen verlangt die gleichheit der anschauung, die in *râjâ babhûva îçe* str. 3. (schon *yasya čhâyâ*), *yasya imâḥ*, dasz auch *yasyeme himavanto* possessiv gefaszt werde. Unvergleichlich beszer als die faszung im Ṛgv. läszt Ath. V. himel und erde erst bei dem schlachtgetöse erzittern; dasz himel und erde one irgend welchen grund zittern sollten vor Hiraṇyagarbha da sie sind 'standing firm by his will' (*yasya* ist hier doch wol objectiver genitiv; vgl. auch str. 5. wo sie *ugra dṛḍha* genannt werden) macht keinen guten eindruck; doch ist es möglich, dasz man bei der umarbeitung wirklich die der praktischen welt angehörige beziehung auf krieg und schlachtenglück entfernen wollte; sicher hatte dieselbe aber in der ursprünglichen faszung hier ihren platz.

Es handelt sich hier nicht um blosze textverderbnisse, sondern um wandlungen in den zu grunde liegenden anschauungen. Es wäre auch nicht schwer, ausz den verschiedenen lesarten redactionen des hymnus nach den standpunkten der verschiedenen perioden zu construieren. Den refrain 'kasmâi devâya haviśâ vidhema' erklärt man am einfachsten: welchem deva sollten wir mit havis dienen? mit rücksicht auf str. 7. tato devânâm sama vartatâsuḥ, und 2. yasya viçve upâsate praçisâm devâḥ; denn 8. bedeutet: er war unter den *göttern* ein gott, ein gott zweiter potenz (wie 'asuraḥ'), das unter den göttern, was ein gott für die menschen ist. Sonst wird er 'patiḥ râjâ viçva' genannt, aber nicht 'devaḥ'. Dann läge der ton auf 'devâya': welchem deva sollten wir mit havis aufwarten? na kasmâ apî. Und dazu stimmt die letzte strophe. Es stimmt dazu aber auch str. 1. wo Hiraṇyagarbha als erstgeborner, einziger herr bezeichnet wird: welchem gotte auszer ihm sollten wir mit havis dienen? Und wenn wir uns kurz faszen wollen, so müszen wir sagen, dasz disz

der sinn des ganzen sûktam ist. Denn mit Prof. M. M. annemen zu wollen, dasz nur der wunsch den waren gott zu finden, darin auszgedrückt sei, hat nichts ansprechendes; zu der energischen auszfürlichen geltendmachung der überzeugung von, des glaubens an disen Höchsten, würde disz nur ein mattes gegenstück sein. Vil warscheinlicher ligt darin eine polemische herauszforderung an andersgläubige. Die gegenseitige herauszforderung, jede partei solle doch ihren gott aufweisen, und die wirksamkeit der demselben gezollten vererung auf die probe stellen, ist etwas, was in zeiten religiöser kämpfe oft vorkomt. Der sinn des refrain's kann also auch sein: 'zeigt uns doch einen deva, der Hiranyagarbha an taten und an macht gleichkomt.'

I. 61. 'Those who stand around him, while he moves on, harness the brightred (steed)'; disz ist nicht verständlich, da him und he nur Indra sein kann. Wie können aber den gehnden irgend welche leute umstehn? nota bene da der gegensatz hervorgehoben ist. Das subject zu *yuñjanti* ist nicht auszgesprochen; wir müszen aber unzweifelhaft die *devayantaḥ* str. 6. verstehn. Prof. M. M. sagt: 'the people, who are supposed to harness the horse'; wir bezweifeln, dasz der dichter zunächst irgend welche göttliche daemone gemeint habe.

3. *maryâḥ* von Indra schreitet der dichter fort zu den Marut, str. 5. kert zu Indra zurück. Wenn auch *marya* als interjection (man könnte scherzhaft das englische *marry* verwenden) vorkomt, so ist doch hier kein anlasz disz vorausz zu setzen. In str. 4. macht *nâma yajñiyam* schwirigkeit, das mit 'sacred name' nicht zutreffend übersetzt ist. Vgl. von den Ṛbhu I. 20, 8 abhajanta bhâgam *yajñiyam*; 161, 2. *yajniyâso bhavišyatha*; 6. *yajñiyam* bhâgam âitana. VI. 48, 21. *nâ. yajñ.* von den Marut; I. 72, 3 *nâmâni* čid dadhire *yajñiyâni*; I. 87, 5. heiszt es: yad indram çami ṛkvâṇa âçata âd in nâmâni *yajñiyâni dadhire*; VI. 1, 4. von den opferern: padam devasya namasâ vyantaḥ çravasyavaḥ çrava âpann amṛktam | *nâmâni cid dadhire yajñiyâni* bhadrâyâm te raṇayanta samdṛšṭâu || X. 63. 2. viçvâ hi vo namasyâni vandyâ nâmâni devâ uta yajñiyâni vaḥ | ye stha jâtâ aditer ityâdi. Da nun der zustand des *garbhatvam* mit dem *yajñiyam* unvereinbar ist, und *punar* oft die bedeutung der entgegengesetzten bewegung hat (*πάλιν*), wofür bei Grassmann beispile genug zu finden (besonders *punarmanya* 'entgegengesetzte absicht habend' die Açvinâ Tugra gegenüber, da sie den von ihm verlaszenen Bhujyu retteten) *punaḥsara* etc., so kann man, da *garbhatvam* und *nâma yajñiyam* nur gegensätzlich eingefürt worden sein können, nur übersetzen: 'sie entledigten sich ihres garbhatvam', was ja in der tat

zu schreiben. Der ort, wo die sonne erscheint im osten, wird Ath. V. IV. 1, 1. so genannt: purastâdvi sîmataḥ suručo vena âvaḥ.

10. *vâçrâ abhijñu yâtave* 'the cows had to walk kneedeep'; der übergang von den sängern zu den kühen ist unvermittelt, auch sieht man nicht, warum gerade die kühe hier erwähnt werden. Es müszte wol auch heiszen: *vâçrâbhyo' bhijñu yâtave. Abhijñu* bedeutet 'bisz an die knie'; nur fragt sich, wessen knie gemeint sind. Wenn es nun heiszt: die Marut haben auf ihren zügen ihre banen auszgedent, so dasz sie mit lautem tosen kamen ... so wird das complement wol den ort angeben müszen, bisz wohin sie gekomen sind, wie Sây. ganz natürlich erklärt: *âbhimukhyam yathâ bhavati.* Die knie sind also die der am opferplatz sitzenden (VII. 56, 18.), wie das griech. ἱκέσθαι γούνατα, weil der, zu dem man komt, sitzend gedacht wird. Mit *mitajñu* hat es gar nichts zu schaffen. Was Prof. M. M. übersetzt, schweift von der sache ab, um die es sich handelt; es soll nur gesagt werden, dasz die Marut, obwol ihr auszgangspunkt in unendlicher entfernung ligt, doch bisz in die unmittelbare nähe der sprecher gekomen sind — als *vâçrâḥ* 'mit ihrem lauten brüllen'. — 13. does any one hear them? Sây. yaḥ ko'pi; gar mancher hört (versteht) sie auch; der dichter deutet damit wol auf sich selber.

I. 37. Die allgemeine situation ist hier das auszbleiben des Monsoon, disz ergibt sich ausz fragen str. 1. 2. 3. die alle zusammt bedeuten: Ihr komt nicht zu uns. Es ergibt sich ausz 4. 5.: Wir würden an euch nicht so handeln, wenn wir an eurer, ihr an unserer stelle wäret. Ob nicht 7. ironisch gemeint ist, wollen wir dahin gestellt sein laszen (in der wüste regnet ihr, statt bei uns). Aber 8. 9. 10. schildert ihre tätigkeit. Daran reihen sich die bitten um ihr komen. Somit liesze Prof. M. Müller's übersetzung von str. 2. on what errand of yours are you going in heaven not on earth? sich rechtfertigen, wenn es nicht erstens überhaupt hart wäre, dem *na* von c) gegenüber das *na* von b) als 'nicht' zu faszen, da ja *na* in c) absolut nicht als negation sich faszen läszt; zweitens die Marut in str. 1. doch vorausz gesetzt werden als irgend zu wem gekomen: faszt ihr jetzt, aber wo? wie einen son (einen vererer) in euren beiden händen? drittens in str. 7. gesagt zu sein scheint, dasz die Marut weit weg von den sprechern in der wüste haben regnen laszen. Es ist also wol so zu übersetzen: welchem auftrage geschäfte als vom himel der erde geltend geht ihr nach? 'kad divó na artham pṛthivyâḥ ganta'. Das zweite *na* charakterisiert den auszdruck *vo*

gâvaḥ als nur bedingt und in gewissem sinne richtig; die kühe sind nur insofern die ihrigen, als sie die milch zum opfertranke geben; *na* hat also beziehung eigentlich nur auf *vaḥ*. 38, 5. *mṛgo na yavase* 'like a deer in pasture grass' der hirte haszt nicht die gazellen, dem hirten sind die löwen die tiger die reiszenden tiere überhaupt verhaszt. Wie der wolf in der herde unwillkomen.

38. str. 6. *mo šu naḥ* 'let not one sin after another etc.' *Nirṛtiḥ* bedeutet exitium, hier also exitialis plaga; es geht darausz hervor, dasz die leute des dichters auszerdem noch in unglücklicher lage sich befanden, und von schweren schicksalschlägen waren heimgesucht worden, darum *parâ parâ*; und da es sich jetzt offenbar um ein auszbleiben des regens handelt, das verhängnisvoll werden konnte, so bekomt der satz *padîšṭa tṛšṇayâ saha* noch ein vil grösżeres gewicht. *Tṛšṇâ* kann hier wirklich 'trockenheit dürre' bedeuten 'unser unglück möge mit der dürre (ebenso wie die dürre) weichen, die ihr beheben könnet'. Oder 'unser unglück treffe den geiz', der nicht opfert.

38, 7. *miham avâtâm* 'rain that is never dried up? Da der regen *miho napât* heiszt, so ist nicht gut denkbar, dasz *mih* 'regen' soll bedeuten (sl. мьgla ὀμίχλη). Vollends wie gesagt soll sein, 'der regen in der wüste werde nie trocken' ist unerfindlich. Trocken wird das, was das aufgenomene waszer wider von sich geben kann; aber wasser selbst kann nicht trocken werden. Und dasz die wüste nie trocken werde, kann der dichter auch nicht gesagt haben wollen; *vâyati* kann von waszerhältigem gesagt werden, das seinen waszergehalt verliert, aber doch nicht vom waszer selbst. Unsere conjektur *avatam* verwerfen wir, da str. 7. 8. 9. mit ⏑ — ⏑ schlieszen. Man wird sich also mit *avâta* auszeinander zu setzen haben. Da nun die Marut *amavantaḥ* genannt werden, so ligt die conjektur *avâtâḥ* 'unangefochten' am nächsten; es ist eine trefliche ergänzung zu dem erstern, sie sind angriffstüchtig, ihnen kann ein angriff anderer nichts anhaben; gestützt wird diesz noch durch *rudriyâsaḥ* am schlusze des zweiten pada's; alle drei pada schlieszen mit einem auf die Marut bezug nemenden epitheton. Man könnte nun einwenden, gerade des stilistischen gleichgewichtes wegen musz *avâtâm* epitheton von *miham* sein. Es müszte aber dann diese eigenschaft nur insofern der wolke zugeschriben werden, als sie das werk der *amavantaḥ* ist: eine wolke, die keiner anficht (sogrosz ist eben die kraft der Marut). So ist VI. 64, 4. von Ušas gesagt: sie überschreitet die waszer '*avâte*' an unbekämpftem orte, weil ja der flusz-

übergang oft mit bewaffneter hand streitig gemacht wurde. Für wirksamer und innerlich warscheinlicher halten wir *avâtâḥ*, weil ja *miham* durch den gegensatz zu *dhanvan* gleichsam festgehalten wird, welches letztere ja auch one epitheton bleibt. Es läszt sich also nicht behaupten, das für *miham* ein epitheton stilistisch nötig sei, wärend die pada-schlüsze — *amavantaḥ* | — *rudriyâsaḥ* | — *avâtâḥ* | entschieden stilistisch wirksam sind. *Dhanvan* und *miham* sind gleichfalls pada-anfänge.

I. 39, 4. *tanâ yujâ* 'together with your race'; in der anm. accipiert Prof. M. Müller die erklärung des St. P. S. W. *tan apatye*, und fügt hinzu: the offspring or race of the Maruts is mentioned again in the next verse. Nämlich *sarvayâ viçâ*; disz ist *παντοδὴ*, nichts weiter. Nun wollen wir die stellen, wo *tanâ* vorkomt, betrachten, und sehen, ob dise die bedeutung 'fortdauer nachkomenschaft u. ä.' bestätigen.

III. 25, 1. *divâḥ* sûnur-tanâ *pṛthivyâḥ*; III. 27, 9. bhûtânâm *garbham* dakšasya *pitaram* tanâ; VIII. 83, 5. pibanti *Mitro Aryamâ* tanâ pûtasya *Varuṇaḥ*; X. 50, 6. *varâya* te pâtram *dharmaṇe* tanâ; VIII. 25, 2. *Mitrâ* tanâ na rathyâ' *Varuṇo* yaççha sukratuḥ | . . . tanayâ; IX. 62, 2. sugâ *tokâya* vâjinaḥ | tanâ kṛṇvanto *arvate* || VI. 49, 13. *râyâ* madema *tanvâ* tanâča || I. 77, 4. sa no *nṛṇâm nṛtamo* — *Agnír* giro avasâ vetu dhîtim | tanâča ye *maghavânaḥ* çavišṭhâḥ — išayanta manma || II. 2, 1. agnim yajadhvam *havišâ* tâna *girâ* |

Wir fragen nun jeden, der die stellen unbefangen beurteilen will d. h. so als ob es nie tradition oder Sanskritlexikon gegeben hätte, ob in irgend einer dieser stellen auch nur der schatten eines anlaszes vorhanden ist, *tanâ* im sinne von 'fortdauer' oder 'nachkomenschaft' zu verstehn? Überall steht es hier einem lat. 'item' griech. *ταὐτῇ* 'ebenso' gleichwertig: III. 25, 1. der son des himels und ebenso der der erde; III. 27, 9. den *keim* der wesen und ebenso den *vater* der kraft; VIII. 83, 5. trinken sollen Mitra Aryaman — ebenso von dem geklärten *Varuṇa*; es versteht sich, dasz *pûtasya* ebensozu pibantu M. A. wie zu Varuṇa gehört; X. 50, 6. dein gefäsz ist für den *wunsch* ebenso für den *dharma*; VIII. 25, 2. Mitra Aryaman ebenso die zwei wagenkämpfer (wie) der von treflicher einsicht, *Varuṇa*; IX. 62, 2. glück bewirkend die kräftigen den *kindern* wie ebenso auch dem *rosse* | II. 2, 1. Agni verehrt mit *havis* und ebenso (zugleich) mit *lied*; VI. 49, 13. mit dem reichtum mögen wir uns ergötzen, und ebenso mit unserm leibe (selbst); I. 77, 4. diser heldenmütigste unter den helden — Agni neme mit gunst entgegen

unsere lieder unser geisteswerk | und ebenso sie, die die kräftigsten unter den Maghavan (naraḥ sind ja auch die Maghavan, daher Agni nṛtamo nṛṇâm genannt wird) mögen unsern gedanken (gebeten, durch ihre freigebigkeit) kraft (belebung) verleihn. Der dichter nennt natürlich *seine* Maghavan die kräftigsten. Nun andere stellen; I. 38, 13. ačhâ vadâ *tanâ* girâ — brahmaṇaspatim | rufe herbei mit demselben liede den Br. p. mit demselben, wie die Marut, an deren anrufung sich die des Br. p. anschlieszt. I. 26, 6. yaččiddhi *çaçvatâ tanâ* devam devam yajâmahe | *tuve* iddhûyate haviḥ ‖ obwol wir einen gott um den andern mit *demselben jeweiligen* (wie dich) havis verehren (çaçvatâ tanâ havišâ), so wird es doch in *dir* dargebracht. — I. 3, 4. Indrâyâhi — sutâ ime *tvâyavaḥ* | aṇvîbhis *tanâ* pûtâsaḥ. kom Indra, die säfte hier sind die deinigen, durch die finger ebenso geklärt (wie die der Açvinâ, die 1—3 gerufen werden). — VIII. 40, 7. ȳad Indrâgnî janâ ime vihvayante *tanâ* girâ | *asmâkebhir* nṛbhir etc. wenn die leute hier auf erden Indra und Agni rufen nach verschiedenen seiten mit demselben liede (d. h. mit der bitte um beistand und sig) | mit *unsern helden* u. s. w. — IX. 1, 6. punâti te somam — Sûryasya duhitâ | vâreṇa *çaçvatâ tanâ* ‖ O Indu, deinen soma klärt Sûrya's tochter zugleich mit dem jeweiligen schafhaarschweife. — IX. 16, 8. tvam soma vipaçčitam tanâ punâna âyušu | avyo vâram vidhâvasi ‖ du o soma, indem du zugleich damit den einsichtigen unter den lebenden läuterst, durchläufst den schwanz der aue. — IX. 34, 1. pra svâno *dhârayâ tanâ* indur hinvâno aršati | stürzend mit dem strome zugleich flieszt eilig Indu herausz. — IX. 52, 1. tava pratnebhir adhvabhir avyo vâre pari priyah | *sahasradhâro* yât *tanâ* | (O Indu) auf deinen uralten wegen soll der tausendstromige freund ebenso in den schafschwanz gehn. — IX. 71, 2. jahâti vavrim pitureti niškṛtam upaprutam kṛṇute nirṇijam tanâ ‖ auch hier kann *tanâ* nur 'eben damit' bedeuten: pitur niškṛtena, wobei 'pitâ' wol der yajamâna sein musz: mit dem vom opferer bereiteten milchzusatze schafft er sich eine nirṇij, die noch über das brahma (str. 1. brahma nirṇije) komt, welch letztere ja die seinem wesen nächststehende ist; daher die andere *upaprut* 'dazu darüber flieszend', wogegen *vavriḥ* sein pflanzliches kleid, die *tânvâ çaryâṇi*, ist. — X. 93, 12. etam me stomam *tanâ* na *sûrye dyutadyâmânam* vâvṛdhanta nṛṇâm | sam vananam nâçvyam taštevânapačyutam ‖ dises tanâ ist anders accentuiert (oxyton), man könnte aber übersetzen: disen meinen stoma mögen sie stark machen als einen, der ebenso zur sonne der männer glänzende ban nimt, wie der zimmerer unabschüttelbar (zimmert) das, was die (zum

zile laufenden) rosse zusammenhält, vereint; d. h. disen meinen stoma mögen sie stark machen so, dasz derselbe zur sonne der männer glänzende ban zurücklege, ebenso wie der zimmerer unabschüttelbar macht das, was die rosse vereint (die zum zile um die wette laufen). Darauf weist auch die folgende strophe: der plural *vâvṛdhanta* wird erklärt durch *yešâm* str. 13. ešâm ist offenbar falsch st. îšâ hiraṇyayî. Die verbindung *sûrye nṛṇâm* erklärt I. 146, 4. âvir ebhyo abhavat *sûryo nṛîn* und III. 14, 4. abhi kšitîḥ prathayant *sûryo nṛîn*. Der vollständigkeit halber müszen wir auch die stellen, wo *tane* vorkomt, erörtern. V. 41, 9. (8. abhi vo arče ... ošadhî râya eše ‖) tujé nas *táne* parvatâḥ santu svâitavaḥ: *tane* 'et ipsi, eidem'; VI. 46, 12. yatra çûrâsas tanvo vitanvate priyâ *çarma* pitṛṇâm | adhasma yača tanve tane ča *čhardir* ityâdi: *tanve tane* mit beziehung auf *pitṛṇâm*, so wie *čhardiḥ* blosz eine variierung von *çarma* ist. II. 9, 2. agne tokasya *nas tane tanûnâm* — bodhigopâḥ liberorum nobis et eisdem (item) nobis corporum fias tutor. VII. 57, 12. uru nas *tanve* tane uru nas *kšayâya* kṛdhi 'schaffe uns selber freiheit, freiheit zum wonen'. VIII. 26, 3. 46, 25. IX. 44, 1. *mahé tane* soll bedeuten 'zu langer dauer'.

An allen diesen stellen braucht *mahe tane* nichts anders zu bedeuten als 'zu disem groszen (werke)' wie mahân yajñaḥ IV. 23, 1. Die übersetzung 'zu langer dauer' trift auch gar nicht zu; der gott komt eben zum opfer.

So wenig als bei I. 37, 13. (und I. 64, 15.) können wir beistimmen, wenn I. 39, 4. als abrupter fragesatz genomen wird; es bedeutet mit der richtigen beziehung von tanâyujâ: mit diser im bunde seid ihr unangreifbar. Denn wenn tanâ nicht 'nachkomenschaft' bedeutet, was in beziehung auf die Marut völlig gegenstandslos ist, so musz es zu nûčitâdhṛše bezogen werden. I. 39, 7. tanâya kam: für *tanâya* gilt natürlich was für *tanâ* und für *tane* gilt. Es ist aber *makšûtamâya* zu lesen: 'Für unmittelbar bevorstehendes nemen wir eure hilfe in anspruch'. Villeicht wäre auch geradezu makšûtanâya (çvastana hyastana) möglich. 39, 9. asâmi kaṇvam dadá: 'For you have wholly protected Kaṇva'. Die auszführung des St. P. S. W. dasz *dadá* hier beschützen heiszen müsze, laszen wir dahin gestellt sein, ebenso die frage, ob *asâmi dada* (!) bedeuten kann: 'ihr habt vollständig beschützt' auf jeden fall ist disz ein etwas verdächtiges, unsympathisches *ἅπαξ εἰρημένον*. Da überhaupt *asâmi* hier so allein steht, so verlangt man, da es doch nur als abstractum gemeint sein kann, fast unauszweichlich *dadha*, so dasz *asâmi* local (wie sâti

uttišṭhati in der hälfte) wäre; soll es adjectiv sein, dann kann *kaṇvam* nicht richtig sein, wenn man es nicht als object nemen will, wie wir es getan haben. Dasz nun *dadá* 'ihr habt gegeben' bedeuten musz, geht ausz *vṛšṭim na vidyutaḥ* hervor. Denn die blitze *beschützen* nicht den regen, sondern sie *geben* denselben. Es kann also auch nicht *dadha* geschriben werden. Wollte man übersetzen: ihr habt den Kaṇva gegeben der zur mangellosigkeit (*asâmi* dativ anstatt 'die mangellosigkeit integrität dem Kaṇva') so würde immer der vergleich nicht passen. Folglich musz *kaṇvam* falsch sein; wir wüszten keine stelle im ganzen Ṛgveda, wo die corruption unzweifelhafter wäre, und *raṇvam* ist eine nothwendige änderung, die zu dem vergleiche *v. na v.* stimmt. Wenn wir nun *asâmibhir-gantâ* als parenthese genomen haben, so ergibt sich die notwendigkeit hiezu 1. ausz der abgeschloszenheit des satzes ganz von selbst, 2. ausz der evidenten unmöglichkeit den satz mit *vṛšṭim na vidyutaḥ* in verbindung zu bringen; denn was Prof. M. M. übersetzt: 'come to us ... as lightnings (go in quest of) the rain' ist doch nicht zutreffend. Nur wenn man *vṛšṭim* (für *vṛšṭîm vṛšṭî vṛšṭyâm*) als instrumental näme, würde übersetzt werden können: as lightnings with rain; disz gäbe einen sinn, aber wir zweifeln, dasz Prof. M. M. zu disem mittel seine zuflucht nemen wird. Andererseits ist parenthetische redeweise im Ṛgveda so häufig, dasz in solcher construction durchausz nichts befremdendes ligt. Eine conjektur ist im Ṛgveda immer ein wagnis, aber wir sehen die Böhtl. Rothsche deutung von *dada* für ein ungleich gröszeres, durch die verbindung von *dada* mit *asâmi* mindestens an die äuszerste gränze der möglichkeit gerücktes an. I. 64. 1. die notwendigkeit, dasz apáḥ dasselbe bedeuten müsze, wie str. 6. liegt unserer ansicht keineswegs vor. Auf die liturgische zubereitung der waszer wird mit ausznahme des aponaptrîyam kein solches gewicht gelegt. I. 64, 3. vavakšur adhrigâvaḥ parvatâ iva: they have grown irresistible like mountains; es ist nicht verständlich, in welchem sinne berge unwiderstehlich sein sollen, und wie *adhrigu* 'unwiderstehlich' bedeuten soll; es gehört diesz zu *adhrija*, das von Grassm. erklärt wird *a-dhri-* und *ja* 'geartet'. Zunächst müszte man mindestens übersetzen 'rinder nicht hemmend' da ein no. pl. msc. eines *u-st.* mit vṛddhiertem *u* im Indischen unseres wiszens sonst nicht vorkomt; weiter ist es ein methodischer fehler auf das aspirierte *dh* das entscheidende gewicht zu legen, weil wir *kudhri-añc* neben *kadri-añč* haben, und *sadhri-anč*, in welch letzteres die aspiration wol ausz *sadha* hineingeraten; es ist klar, dasz wir hier nicht die *r. dhṛ*

haben, sondern dasselbe *dṛ* oder *dri* das den bildungen (*yâdṛ-ç tâdṛ-ç kîdṛç*) *madri-anč madri-adri-k kadrik* devadryañč zugrunde ligt, was mit *dṛç* nicht zusammenhängt (*yâdṛçmin*), da dises doch nicht im Griech. *ἡ-λικ-λικο-* im litust. *likas* hätte sein können. In *ma-dri-adrik* hätte sich doch beim zweiten *dri* die aspiration halten müszen, wenn dieselbe ursprünglich wäre. Wir müszen von formen wie *satrâ* auszgehn, welche wie *yadâ* ausz *yadi-â*, *sačâ* ausz *sači-a* so ausz *satri-â* entstanden ist. Wie nun ausz *yati kati tati yadi yad* (*kadi*)*kad* (*tadi*)*tad* geworden ist, so ausz *satri sadri*; so ligen den formen *atra tatra kutra* ältere stämme *atri tatri kutri* zu grunde, welche zu *adri kudri* wurden. Hiemit musz lat. *quor* lit. *kur* germ. *hvar* zusammenhangen, sei es durch aufgeben des *t*-lautes (vgl. ags. *hvath hvad* wo?), oder weil die bildung geradezu von *kva* auszgieng. Es ist derselbe fall wie bei *tara*, dasz man von der verbalw. *tar* ableitete, one zu bedenken, dasz *ta* und *ra* jedes für sich allein vorkomt. Aber wenn man VIII. 82. 11. liest: yasya te nû cid âdiçam ṃinanti na svarâjyam | na *devo nâdhrigur* janaḥ || und übersetzen will: des plan des eigenberechtigte herrschaft nicht beeinträchtigen | weder ein gott noch ein unaufhaltsamer || dann allerdings hört die möglichkeit einer discussion überhaupt auf. So auch VIII. 22, 11. yad *adhrigâvo adhrigû* idâ čid ahno açvinâ havâmahe, wo offenbar das locale zusammentreffen und das zeitliche betont wird. Auch *abhogghan* kann nicht, wie wir in der übersetzung (im comm. corrigiert) und andere meinen 'töter des kargen' bedeuten, weil disz in den zusammenhang absolut nicht passt. Die epitheta werden ja nicht willkürlich bunt gehäuft; die alten dichter verstanden es ser wol, der masse derselben eine höhere bedeutung und gröszere dichterische wirksamkeit zu geben, durch die auszwal und durch die geschickte gruppierung; diesz ist ein moment, welches bei interpretation (so wie die stilistische methode der dichter überhaupt, one welche eine dichtung ja nicht zu stande komt) heut zu tage schon mer berücksichtigt werden sollte, da es mit verständnis ausgenützt ein höchst wichtiges unentberliches hilfsmittel abgibt. Wir bleiben daher bei unserer im commentar gegebenen erklärung: 'one umwege einzuschlagen hieher eilende' ihr weg ist ja in der luft, wo ihnen kein hindernis im wege steht, 'da sie alles niderwerfen.'

So haben wir str. 5. *îçanakṛto riçâdasaḥ;* was Prof. M. M. übersetzt: 'they who confer power, the destroyers of foes' weder das eine noch das andere steht mit der hauptsache (und die epitheta *dienen* ja der hauptsache) in irgend welchem nähern zusammenhange,

was doch der fall, wenn wir übersetzen: als allmächtige handelnd, sie die nur kleine stückchen zur speise haben, melken sie die himlischen euter (oder 'himlisches aus dem — himlischen — euter; disz ihre allmächtigkeit), und tränken die erde mit waszer (was mit ihrer genügsamkeit für sich selber in — vorteilhaften — gegensatz trit. Wir verweilen hiebei so lange, weil wir die überzeugung wach rufen wollen, dasz auf den innern zusammenhang, das zusammenstimmen der teile einer strophe, und auch der strophen unter einander mer sorgfalt zu verwenden ist, als biszher in der tat möglich war; denn die klarstellung des hauptsinnes hat biszher die aufmerksamkeit so fast völlig absorbieren müszen, dasz die feinern züge notwendig übersehn werden muszten.

I. 64, 7. mahišâsaḥ: 'mighty' da aber die Marut *ukšaṇaḥ*, *mṛgâ hastinaḥ*, *sinhâḥ* genannt werden, so kann *mahišâsaḥ* 'büffel' hier bedeuten, namentlich, da *mâyinaḥ* dabei steht, das wol mit 'zauberisch' (d. i. 'scheingestaltigen') zu übersetzen ist.

I. 64, 9. *rodasî* gehört gewis zu *raudus*, und *Rodasî*' zu *raust* altn. stimme lit. *raudá* wehklage.

I. 85, 9. *nári;* wenn es locativ wäre, so wäre doch der accent nicht falsch, so wenig als bei *kšámi dyávi*; wenn *gávi* loc. falsch accentuiert wäre, so wären es auch die andern casus. Es ist aber nomin. sing. VIII. 85, 19. ob hier, läszt sich nicht mit bestimmtheit sagen, denn es kann übersetzt werden: '(den keil) faszt Indra, als mann als held taten zu vollfüren'. *Nari* als nom. si. befremdet nicht mer als die zalreichen fälle von nom. si. auf *-tari* oder auf *-ani*. S. Rgv. bd. VI. pg. 243. So ist *tmani tman* nirgends local, sondern überall nom. si. IV. 29, 4. ačhâ yo gantâ — | upa tmani dadhâno dhuri âçûn 'selber an die deichsel stellend die raschen' wo *tmani* doch nicht zu *dhuri* construiert werden kann. — I. 158, 4. prayad vâm baddhas tmani khâdati kšâm | 'wenn der gebundene selber seine stätte durchfriszt'. — IV. 4, 9. iha tvâ bhûri âcared upa tman (vgl. 8. arcâmi te sumatim arvâk sam te vâvâtâ jaratâm *iyamgîḥ*) — dîdivânsam so wie auch 8 cd und 9 cd stimmen; *tman* kann nur *gîḥ* sein. — VI. 12, 3. adrogho na dravitâ četati tman amartyo... — VI. 68, 5. sa it sudânuḥ suavâ ṛtâvâ indra yo vâm varuṇa dâçati *tman* das handeln in eigener person wird hier betont. — V. 43, 9. yâ (Pûšâ Vâyuḥ) râdhasâ čoditârâ matînâm yâ vâjasya draviṇodâ uta *tman*: hier dual. — IX. 88, 3. viçvavâro draviṇodâ iva *tman* pûševa dhîjavano' si soma 'du bist wie der reichtumsverleiher, der alles gute besitzt (Agni) selber, wie Pûšâ etc. Es ist wert be-

merkt zu werden, dasz Grassmann *tmanyâ* von einem fem. *tmanî* ableitet, obwol an den betreffenden zwei stellen keine spur von einem fem. zu finden ist, auf welches *tmanyâ* sich beziehen könnte: X. 110, 10. upâvasṛja tmanyâ samañjan devânâm pâtha rtuthâ havîñši 'selber sie salbend lasze (sende er heran) er der zeit gemäsz der götter schar zu den havis komen' — also *tmani* stamm.

I. 188, 10. selber sende heran, o Vanaspati, von den göttern her die schar heran. Prof. M. M. übersetzt | *nari* im sinne von *naryâ*; da aber der accent von *nári*, wie wir gezeigt haben, sich ebenso bei *kšámi gávi dyávi* findet, so ist dises moment hinfällig; ja die stellung des accentes in solchen altüberkomenen wörtern gerade zu höchst wichtig. Wird man doch zugeben müszen, dasz gerade die verschiebung der betonung von der die bedeutung tragenden auf die flexionssilbe nichts selbstverständliches sondern vilmer etwas höchst befremdendes ist. Es ist daher warscheinlich, dasz disz nicht mit einemmale geschehn ist, sondern dasz es sich anfänglich um wechsel der *tonhöhe*, um die verschiebung des hohen tones auf die flexionssilbe gehandelt hat.

In all disen fällen ist das sogenannte local *-i* der stammhafte buchstabe der nur deshalb zu diser function gekomen ist, weil derselbe anderswo sich nicht immer hielt. So haben wir von *kšami* den plur. *kšamîḥ* kšami-as, wie wir neben *pathi* einerseits *pathâ pathe* etc. anderseits *pathibhiḥ pathišu* haben. Die absurdität ein *pathin* vorausz zu setzen wird beleuchtet durch *âpathi* no. pl. *âpathayaḥ* aber acc. *âpathias*; dasz Grassmann dafür *âpathî* aufstellt, gehört zu den systematischen irrungen, an denen sein wörterbuch reich ist.

Haufenweise ist dergl. widerlegt schon durch das latein mit seinem doppelten ablativ auf *-ĕ* (*i* urspr. local) und *ī* (*īd iod ied iid*) *sanctionĕ sanctionī heredĕ heredī conventionĕ conventionī* letzterer desto häufiger je älter das sprachdenkmal ist, so dasz man mit sicherheit sagen kann, dasz im Lat. abl. *ī*(d), das *i* als stammauszlaut vorkomt, welches in der form *ĕ* des urspr. loc. (ablatives) als casussuffix gilt.

Andererseits hat man ja das blosze *-ĕ* (*-ĭ*) bei unzweifelhaften *-i*-stämmen sortę lite (alt auch *sortī litī*), wo gerade die *ī*- form aufgegeben ist, welche ja dem wesen des stammes nach erwartet wird; *sortĭ litĭ* sind doch *ἀναντιλέκτως* die stammformen, und *sortĕ litĕ* können ja doch nicht von *sortīd lītīd* herkomen? Es ist im latein nicht nachweisbar, dasz *īd* im auszlaute zu *ĕ* verkürzt worden wäre; selbst beispile wie *ibĭ ubĭ tibĭ* sind falsch erklärt worden; hier war

s ī ursprünglich kurz *(mefe tefe)*, wurde aber gelängt, weil man als dativ *-ī* auffaszte, nicht weil es einem *tubhyam* entsprochen t. Für Latein und Italisch überhaupt gilt noch auszschlüszlich *hi*, ausz *tubhyam* wäre *tubem* oder *tubim* geworden. Aber selbst sz *tubhyam* können wir kein ursprünglich langes *tubī* gewinnen. nz änlich ist Slavisch *sobě tobě* mit loc. dat. endung versehn rden, die sich ausz einem *bhyam* nicht entwickeln läszt. Das *b* t dann auf das *v* in *seve teve sovoią tovoią* gewirkt, daher *sebe tebe oią toboią.*

Nari kann also nur dann als falsch gelten, sei es in seiner ıction als no. si. oder als loc. si., wenn man von rein aprioristischem ndpunkte sagt: disz kann nie statt gehabt haben, und kann durch ine evidenz des inhalts begründet werden. Allein villeicht (oder ist er fall so gar undenkbar?) hat die sache doch einen tiefern grund, ısen erkenntnis die gegenstandslosigkeit des streites darüber dar- ı würde.

Prof. M. M. hat hier wir können sagen beide fälle gegen die alogie entschieden: er hat entschieden *nari* könne nicht no. si. n; was wird er sagen zu: sa ṛṇačid ṛṇayâ brahamaṇaspatir druhó ıtâ maha ṛtasya dhartari || II. 23, 17. oder gṛṇîte agnir etarî na ịâiḥ, V. 11, 10. sa asmâkebhir etarî naçûšâiḥ agniḥ štave V. 9, 5. mâtâiva — dhmâtari yathâ; X. 61, 12. iti bravîti vaktarî rarâṇaḥ; ịam vaktari bhuvaneštḥâḥ Ath. II. 1, 4. u. s. w. denn für *nari* n. si. sind disz u. a. die analogen fälle. Haben wir nicht das ht zu verlangen, dasz nach dem vorkomen nach den tatsachen ı entscheidung getrofen werde? Nach unserer auffaszung besteht n recht für irgend jemanden zu sagen: *nari* kann kein no. si. sein, wenig ein recht besteht zu sagen *devas* kann kein nom. si. sein.)f. M. M. erklärt auch den loc. si. für unmöglich; wie erklärt er ın die *analogen* fälle *kšámi gávi dyávi?* über *tmáni* besteht der- be streit; andere faszen es als loc. si. wir als no. si.

Wir sind nicht verteidiger der 'unregelmäszigkeit' um der un- ịelmäszigkeit selber willen schlechtweg, man musz überall begreifen ɛr zu begreifen suchen, wie die dinge so gekomen sind. Wir treten die überzeugung, dasz die sogenannte unregelmäszigkeit ras relatives ist. Wenn es in der historischen zeit regel ist, dasz die si. ein nom. *-s* haben oder gehabt haben, so ist der evidente ngel eines solchen eine unregelmäszigkeit; aber damit ist nichts ıagt, so lange wir nicht wiszen, welchen ursprünglichen zweck, lche ursprüngliche function dises *s* gehabt hat. Es wäre unrichtig

vorausz setzen zu wollen, man habe von anfang an nominative sing. in abstracto gebildet; alle sprachliche formbildung ist, je weiter wir zurück gehn, desto auszschlüszlicher im dienste der satzbildung vor sich gegangen. Im satze aber ist der wichtigste unterschied subjekt und praedikat. Der echte nominativ war subjekt; das ist der syntaktische nominativ.

Das praedikat war daher kein nominativ im ursprünglichen sinne, und dise auffaszung hat sich zum teil bisz in die späte zeit erhalten, und ist die einzige erklärung für gar manche 'unregelmäszigkeiten'. Ausz der funktion als praedikat erklären wir daher disen mangel des nominativ *-s*. Aber auch als apposition muszte eine des *s* entberende form zuläszig sein. So finden wir in der tat II. 23, 17. sa druho hantâ — hantari; VI. 12, 4. sa agniḥ stave etarî na; V. 41, 10 gṛṇîte agnir etarî na 'als etari'; VIII. 59, 2. indram — yasya hastâya vajro vidhartari pratidhâyi 'in dessen hand der keil als vidhartar gelegt ward' IX. 86, 42. soma geht energisch in tätigkeit setzend zwischen den beiden völkern als dhartari des menschlichen und des göttlichen wortes. Ath. V. II. 2, 4. ist disz nicht Agni, der in der welt steht und gleichsam die rede spricht (inversion). X. 76, 2. adriḥ sotari 100, 9. ûrdhvo grâvâ astu sotari. Ausz der ursprünglich auszschlüszlich syntaktischen funktion des nominativ *-s* erklärt sich die 'unregelmäszigkeit', welche, so lange die funktion des elementes verstanden wurde, das *regelmäszige* sein muszte. Disz hängt auch mit der praedikativischen funktion des infinitivs des unflektierten particips zusammen.

So endlich erklären sich die formen auf *-e -î* der *a*-stämme mit *bhû* und *kṛ* und im Veda noch mit *as*, wie auch Pâṇini dise noch als regelmäszig kennt. Der instrumental des praedikats im Slavolit. hängt villeicht damit zusammen. Natürlich repraesentiert der status in unsern quellen längst nicht mer den unverfälschten standpunkt der alten zeit. Der kernpunkt der frage ligt im formalismus der herschenden ansicht, in der herrschaft des paradigma's. Was wir als nominativ betrachten, soll auch von allem anfange als solcher gegolten haben. Wir behandeln die syntax nach dem paradigma, das paradigma ist aber ausz syntaktischen momenten entstanden. Auch im Arabischen im Aethiopischen steht das praedikat oft nicht im nominativ, sondern mit einem offenbar erst später zur accusativform gewordenen aber als praedikatform auch auf genitiv dativ anwendbaren auszlaute. Noch in der keltischen periode herscht beim relativ kymr. *pwy* (vgl. *dwy* = *dvê*) die nomin.-form. *ī* alt *oi*; so wie im fem. quai (lat. und altpr.): dasz dises alter (relativ ältester) stamm ist, geht ausz dem

davon abgeleiteten *quai-so quaero* hervor, einer alten desiderativbildung *-sui* quaesu [i] mus quaesī-vi.

Auf unsere stelle angewandt ergibt sich hierausz die altertümlichkeit der fügung VIII. 85, 19. ya eka in nari apânsi kartâ, da *nari* in der tat praedikat ist.

Unsere methode bei den sprachwiszenschaftlichen untersuchungen ist die allgemein als allein wiszenschaftlich anerkannte die historisch-genetische, welche die dinge in ihrem werden zu erfaszen trachtet, und allen formalismus alle doctrin verwirft. Wenn also jemand behauptet, das nom. *s* sei von anfang an unentberlich und das wesentliche charakteristicum des nominativs gewesen, so ist disz doctrinär und unhistorisch, da es sich eben fragt: beherschte unser begrif von einem nom. si. die bildung von allem anfange an? Disz ist aber schon deshalb unmöglich, weil es gar keinen anlasz gab, einen nom. si. in abstracto zu bilden, und syntaktisch der unterschied eines subjektnominativs von einem praedikatnominativ ein ser wesentlicher ist.

I. 88, 2. varšišthayâ geht auf ein altes *vṛšu* (lit. *viršus* slav. *vrŭchŭ* -u- stamm) zurück; *varšo varšîyasi* auf höhern gipfel auf höhere höhe bringe den yajñapati Çtpbr. III. 8, 1, 14. Tâit S. *varšîyovaršîyasi* auf immer höhere höhe. Es ist offenbar zu lesen *vṛšo varšîyasi* und die les. der T. S. ist erklärung, denn auch S. V. hat IX. 7, 3. *vṛšo vane*, was offenbar bedeutet 'in hohem baume' oder 'im gipfel'. *Varšišṭha* komt daher nicht von *vṛšan* im sinne von 'strong excellent'. *Vane* vill. = *vanasya*.

I. 165, 1. flg. Die frage, wem die str. 1. 2. zu zuweisen sind, erledigt sich schon durch *samprchase*, und durch die andere der Marut, die an Indra gerichtet ist. Es wäre doch höchst sonderbar, wenn der opferer sprechen würde, und die Marut sich an Indra wenden würden.

Die construction und constituierung der fragepunkte ist entschieden unglücklich gewält. Es ist fest zu halten, dasz die Marut die opferer auf spüren, die havis bereitet haben VII. 57, 2.; Indra sagt nun str. 2. ganz passend, da er sich von ihnen will leiten laszen: wer ist der, an dessen brahma die jungen wolgefallen gefunden haben? wir wollen sie aufhalten, natürlich um mit ihnen die fart zum opferer zu machen; nun ligt in *çyenân iva dhrajato antarikše* ein lob, dazu passt nun *kena mahâ manasâ* 'und wie stolz', wärend auf Indra bezogen es heiszen würde 'wie können wir so hohen sinn faszen, sie aufhalten zu wollen?' Daher VIII. 7, 31. yad indram *ajahâtana* | ko

vaḥ sakhitve ohate || nachdem ihr Indra [sogar] im stich gelaszen habt, wer ist es dem eure freundschaft zufallen wird? 'wer harret eurer freundschaft' durch inversion für 'wes harret eure freundschaft'. Daher kann Indra sagen: 'kena mahâ manasâ'. Es ist also unauszweichlich, die worte als parenthese zu faszen; stilistisch unzweifelhaft von guter wirkung, wärend man nicht weisz, was man mit Prof. M. M. 23. 'by what strong desire' machen und wie man es ausz den worten des originals realisieren soll. Das 'desire' kennt Indra ja.

I. 165, 4. *çamyoḥ* 'health and wealth' wir vermissen die erwähnung der zwei stellen, an denen *yoḥ* allein vorkomt; denn es ist klar, dasz hundert stellen mit *çamyoḥ* uns gar nichts leren können. Die erste ist X. 176, 3. ayam u šya pra devayur hotâ yajñâya nîyate | ratho na yor abhîvṛto ghṛṇîvân četati tmanâ || diser gottangehörige hotar hier wird vorwärts gefürt zum opfer | wie auf der fart ein wagen bedeckt, (das ist 'begleitet umrungen') kennt der glühende selber sich ausz | I. 74, 7. na yor upabdir açvyaḥ çṛṇve rathasya kaččana | yad agne yâsi dûtyam || nicht wird der hufschlag der rosse des wagens irgend bei der fart gehört | wenn Agni du den botengang färst || 3. 43. X. 105, 3. apa yoḥ pâpaja indro marto na... hier ist 'yoḥ', weil es äuszerlich genitivform hat, obwol unflektiert, (wenn gleich yu weder existiert, noch villeicht existieren konnte). als genitiv ablativ zu faszen, oder man könnte vermuten apayoḥ' one anstrengung, one tätigkeit, weit weg von, nicht vertragend u. ä. 'wie ein schwacher mensch ist Indra, wenn er vor dem bösen sich fürchtet. Es könnte demnach *çamyoḥ* bedeuten 'heil auf der fart'; eine solche auffaszung ligt nahe I. 106, 5. sugam kṛdhi etc. und der refrain 'ratham na durgâd — viçvasmân no anhasaḥ niš pipartanâ. — I. 189, 2. eine feste weite burg sei, tokâya tanayâya heil auf der fart (der kriegsfart); ebenso IV. 12, 5. V. 69, 3. VI. 50, 7. X. 182, 1. (bṛhaspatir nayatu durgahâ tiraḥ). VII. 69, 5. III. 17, 3. III. 18, 4. (bezieht sich auf krieg). X. 37, 11. (çam adhvan). V. 47, 7. açîmahi gâdham uta pratišṭhâm: 'zu heil auf der fart' oder 'als (das) heil auf der fart. V. 53, 14. (atîyâma nidas tiraḥ. X. 9, 4. çam no devîr abhišṭaye). VIII. 60, 15. Es ist bemerkenswert, dasz *çam* für sich so construiert wird, dasz man es als nom. oder acc. betrachten musz, wärend *yos* an beiden stellen, wo es allein vorkomt, local sein musz. So auch mit *yoḥ* verbunden musz *çam* accus. sein (in relativsatz attrahiert nomin.) I. 93, 7. 189, 2. (nom.) IV. 12, 5. V. 69, 3. VI. 50, 7. X, 182, 1. VII. 69, 5. III. 17, 3. 18, 4. X. 15, 4. 37, 11. VIII. 60, 15. X. 9, 4. (nom.) Dagegen I. 106, 5. 114, 2. II. 33, 13,

47, 7. 53, 14. VIII. 39, 4. scheinen beide locale zu sein, was I.
, 5. ganz besonders aber I. 114, 2. II. 33, 13. VIII. 39, 4.
ıtlich ist. Da ist es nun schwer begreiflich, wie *çam yoḥ* 'health
l wealth' bedeuten soll z. b. V. 47, 7. das soll uns M. V. A. zu-
agt sein *çamyoḥ*, dasz wir furt und festen boden erlangen mögen
gesundheit und reichtum? oder ist nicht vilmer zu construieren
idam çamyoḥ asmabhyam astu çastam, açîmahi ... 'dises *çamyoḥ*
uns zugesagt' etc. VIII. 39, 4. Agni hat bei *çam* und bei *yoḥ*
lung rettung geschaffen verlihen', was Prof. M. M. anders, freilich
ı wir glauben, in unzulässiger weise übersetzt. II. 37, 13. yâni
ešajâni) Manur avṛṇîta pitâ nas tâ çam ča yoçča Rudrasya vaçmi
ɔ heilmittel die M. ausz gewält hat, diese heilmittel des Rudra
nsche ich bei *çam* und bei *yos*; doch nicht bei gesundheit und
ɔhtum? und ebenso I. 106, 5. Der sprecher wünscht nicht *bhe-*
am und *çam* und *yoḥ*, sondern bhešajam für zwei (d. i. offenbar
ɔ) fälle. Was soll aber *mayaḥ bhešajam* (auch V. 53. 14. I. 114,
bei gesundheit? Denn *çam ča yoçča* sind da doch locale.

Sicher ist zunächst eines, dasz *yos* nicht 'reichtum' bedeuten
ın; weiterhin kann man sich des eindruckes nicht erweren, dasz
wenn auch nicht etwas absolut übles, doch dem *çam* gegenüber
e art gegensatz bedeutet, in welchem falle es leider notwendig
'd, eine doppelte construction anzunemen: einmal *yos* abhängig
ı *çam*, und das andere mal = *çamča yoçča*, letzteres ergibt sich
ɔht ausz I. 106, 5. verglichen mit I. 114, 2. II. 33, 13. VI. 50, 7.
II. 39, 4. und andrerseits wider V. 47, 4. Es ist merkwürdig,
ız gerade *çam* schwerer zu praecisieren ist. Möglich nun (einen
lern auszweg sehen wir nicht), dasz *çam* von der bedeutung der
ıe, der beruhigung, des zur ruhe komens, die des heiles der ge-
ıdheit erlangt hat, indem ja *âturam* das ist, was aufgeregt worden
ız der ruhe. So ist VIII. 9, 6. *bhuraṇyathaḥ* der gegensatz zu
šajyathaḥ. Es hat also *çam* die bedeutung der ruhe und der damit
ıammenhangenden durch dieselbe bedungenen gesundheit wolfart.
ɜt auf disem wege komen wir dann zu der bedeutung 'heilwerk'
welches jede heilige auf götterdienst bezügliche handlung auf-
ɜaszt werden kann.

Çam musz also die lage des menschen bezeichnen, in welcher
ruhe hat, was gleichbedeutend mit 'glück heil' — *yos* wenn der
ɜnsch zu arbeit und anstrengung genötigt ist; çamyoḥ kann also
deuten 'glück heil bei arbeit not krieg kriegsfart' wann eben der
ɜnsch sich regen musz; çamča yoçča (bei) ruhe und (bei) anstren-

gung, was auch asyndetisch (ebenso wie *yoge kšeme*) *çam yoḥ* gesagt sein kann. Die verwandtschaft beider formeln ist einleuchtend V. 37, 5. pušyât kšeme abhi yoge bhavâti; VII. 54, 3. pâhi kšeme uta yoge varam no deshalb ganz änlich *çam yoḥ* wie V. 47, 7., weil auch *kšema* als des göttlichen schutzes benötigend bezeichnet wird; 86, 8. çam naḥ kšeme çam uyoge no astu; X. 89, 10. Indraḥ kšeme yoge havya Indraḥ || wie VIII. 39, 4. çamča yoçča mayo dadhe mayaḥ çam ča yoçča, so: çam kšeme çam u yoge, wo *çam* deutlich schon ganz abgeblaszt im sinne von 'gut', so dasz *çam* und *mayaḥ* synonym sind. Justi stellt *yos* mit avest. *yaos* zusammen, welches als adverb die bedeutung 'rein' haben soll; dise bedeutung geht jedoch ausz den citierten stellen zunächst nicht mit voller sicherheit hervor, sondern nur ausz dem abgeleiteten *yaoždâ*. Soll nun *yaos* in Avesta die tätigkeit des reinigens als die tätigkeit *κατ'ἐξοχήν* bezeichnen? Die stellen im yaçna laszen sich ganz gut so übersetzen: wie soll ich mir das wirkende gesetz die wirkende lere wirksam machen? wer mir in tätigkeit ist, dem hab ich das beste zugedacht. Es könnte *yaos-da* ursprünglich bedeutet haben: reactivieren, wider in tätigkeit setzen, da alles un- reine unbrauchbar und von allem gebrauche umgange etc. auszgeschloszen war.

I. 165, 5. indra svadhâm anu hi no babhûtha || 'for according to custom thou hast come to be with us' || *anu no babhûtha* es scheint *anu* soll doppelt construiert werden. Da ist *svadhâm anu* die svadhâ *Indra's*, denn die Marut würden sagen '[trotz *unserer* geneigtheit mit *unserer* gewonheit zu brechen] kannst du es dir nicht abgewönen, dich uns anzuschlieszen'. Disz würde einen vortreflichen sinn geben. Indra versteht es aber als der *Marut* gewonheit (auf der Marut *svadhâm naḥ* sagt er sv° *vaḥ*), und dadurch würde ein widerspruch entstehn, weil Indra die handlungsweise der Marut gelegentlich des kampfes mit Vṛtra, die ja mit dem, was Prof. M. M. versteht, stimmt, nämlich mit dem entschlusze der Marut ihre sache von der Indra's zu trennen, als unvereinbar mit, oder doch befremdend gegenüber der der äuszerung derselben str. 5. *d)* hinstellt. Es sind also nur zwei möglichkeiten vorhanden disem zu entgehn: von der erkenntnis auszgehnd, die uns Indra's worte 'wo war dann dise *eure* svadhâ' nahe legen, dasz die Marut sich höher stellen als Indra, und sagen 'von nun an wollen wir uns nur mit unsern antamebhiḥ (d. i. die Marut unter sich), wie auch ausz *svakšatrebhiḥ* hervorgeht) verbinden, müszen wir auch in 'svadhâm anu hi no babhûtha' etwas für Indra ungünstiges, oder etwas blosz für die Marut günstiges verstehn. Ersteres

haben wir in unserer übersetzung gewält: unserer göttlichen natur stehst doch nach'. Die schwirigkeit mit *anu babhûtha* könnte gelöst werden durch die conjektur *nânu*. Das zweite erreichen wir, wenn wir übersetzen: 'unsere göttliche natur bist du inne geworden' und disz ist unzweifelhaft der richtige sinn, weil es nicht nur zum folgenden, sondern auch zum vorauszgehnden trefflich passt. Str. 7. Allerdings mit uns die wir gemeinsame mannhaftigkeit besitzen, hast du vil heldentaten vollfürt | erst str. 9. fügen sie sich.

I. 165, 9. wir sehen nicht ein, warum Prof. M. M. *anuttam* nicht als abstract wie *ajîrṇam arišṭam* faszt! unerschüttertheit ist unerschütterlichkeit, wie *ajîrṇam* unverdaulichkeit etc. Bei dem part. fut. pass. ist. übrigens der genitiv mindestens das gewönliche, und die beispile für instrumental sind selten. *samadhatta* 'you left me alone' dem sinne nach; aber jenes ist eine schärfere wendung, auszdrucksvoller.

I. 165, 6. *anamam* 'I escaped' etwa mit rücksicht auf das homerische *ὃ δ'ἐκλίνθη καὶ ἀλεύατο κῆρα μέλαιναν*? Roth hat hier wol nicht das richtige getroffen, um ein entkomen entgehn handelt es sich nicht; das müszte ja sein 'ich gab nach, ich beugte mich vor den waffen eines jeden feindes'. Aber gerade *viçvasya* macht es nötig, *anamam* negativ zu faszen: lâ harabtu 'an kulli 'aduvvi.

Nun läszt Prof. M. M. von str. 13. wider den 'sacrificer' sprechen; leider müszen wir sagen, ganz unpassend. Denn jetzt kann ja Indra (er geht ja mit ihnen!) gutes mutes fragen: zu wem also geht ihr jetzt? weist disz nicht schlagend zurück auf str. 2. kasya brahmâṇi *jujušur yuvânaḥ*? Wärend man weder das eine noch das andere vom opferer gesagt, begreifen würde. Was tut denn der opferer, wenn sie nicht seine *brahmâṇi jujušuḥ*. Die strophe 15. erst ist eine schluszstrophe, die auszerhalb des ganzen steht. Auch in unserm commentar weisen wir nach, dasz str. 14. Indra mit recht zukomt.

S. 208. z. 14. v. n. ist *vayam* wol druckfeler für *vayâ*.

I. 166, 6. die bedeutung, die Prof. M. M. in *riṇâti* sucht, findet sich nur bei dem compositum *niriṇâti*; das einfache *rinâti* (vgl. auch *rîyate*) steht nur in dem von uns gegebenen sinne. Darauf weist auch schon *barhaṇâ*, das keine waffe bezeichnen kann.

I. 166, 9. *khâdi* will Prof. Max M. nicht one grosze warscheinlichkeit als waffe betrachten. Doch als 'ring' 'quoit' möchten wir dieselbe nicht erklären, sondern lieber als axt, da die Marut *çikvasaḥ* genannt werden = *takšakâḥ*; so heiszen nämlich die, welche den yûpa

zuhauen s. Bd. V. Nachtr. zu 184, 4. pag. 605. u. bes. 368, 9. pg. 630.

I. 166, 8. 'the man... protect from reproach in the prosperity of his childern' Pischels durch nichts gerechtfertigter behauptung zu liebe, dasz *puṣṭiḥ* 'wolfart' bedeute. Der sinn ist: 'schütze ihn vor übler nachrede bei seiner kinder ernärung' hindere dasz man ihm den vorwurf mache, er ernäre seine kinder auf unerliche art. Wogegen Prof. M. M.'s übers. besagen würde: 'hindere, dadurch, dasz du seinen kindern wolfart verleihst, dasz man ihn mit übler nachrede verfolge'. Eine höchst gezwungene interpretation.

I. 166, 6. sudhita: ist 'gut angelegt' an die sene und an den bogen. Bei str. 11. komen momente in betracht, die wir nicht als zwingend aufstellen können, die aber eine so grosze innere warscheinlichkeit besitzen, dasz derjenige, der die dinge objektiv beurteilt, sich der erkenntnis derselben schwer verschlieszen kann. Wir haben eine grosze häufung von epithetis die sich alle auf die Marut beziehn, wärend was wir zunächst nemen wollen *âsabhiḥ* ganz nackt hingestellt erscheint. Dise wäre von dem dichter geradezu geschmacklos; und es ist ein gebot der stilistik sich umzusehn, ob nicht auch *âsabhiḥ* eine nähere bestimmung zugedacht war. Als solche praesentiert sich *sujihvâḥ* für *sujihvâiḥ*:

mandrâḥ sujihvâiḥ svaritâra âsabhiḥ

Wir behaupten, dasz dise erklärung (schon in unserm commentar) so gut wie notwendig ist, gestehn aber gern zu, dasz dieselbe nicht bewiesen werden kann. So kann auch 'dûredṛço yé divyâ iva stṛbhih' (*divyâh* no. pl. msc.) nicht richtig sein, man müszte denn übersetzen 'wie die himlischen' (so Prof. M. M. pg. 160.), aber dabei komt immer *devâḥ* auszdrücklich gesagt vor, wenn wir auch nicht behaupten wollen, dasz *divyâḥ* für *devâḥ* nicht gesagt werden konnte (Sây. divi bhavâdevâḥ). Aber wie kommen dise *divyâḥ* dann dazu als von den Marut verschieden ihnen zum vergleichsobjekt zu dienen? Es käme hinausz auf: 'die himlischen (oder: die götter) sind weithin' blickend (oder, was dasselbe: weithin sichtbar) wie die himlischen (oder: die götter) durch die sterne'. Darum wält Prof. M. M. s. 210. 'like the heavens'. Aber kann *divyâḥ* 'the heavens' bedeuten? IX. 107, 24. haben wir *divyâ* (gegen *pârthivam rajaḥ*); VI. 22, 8: *divyâni*. Nun wird das glänzen der Marut ja nicht auf die sterne zu zurückgefürt, sondern auf die blitze; die 'sterne' der *Marut* sind nicht die sterne *des himels*, sie werden mit denselben

· verglichen; es musz also *divyâḥ*, wenn es richtig ist (wenn nicht *yâ* zu schreiben), adjektiv zu *stṛbhiḥ* sein: sie leuchten weithin t ihren blitzen) wie mit himlischen sternen.

I. 166, 12. tyajasâ: 'scorn'. In seiner anmerkung erkennt Prof. M. an, one feels strongly tempted to take *tyajas* in its etymolal sense of leaving or forsaking, and to translate 'by his forsaking ' or 'if he should forsake you'. Aber er wirft ein, dasz an den isten stellen das wort disen sinn doch nicht haben könne, und z derjenige, der mit Vedischer denkweise vertraut ist, unfelbar sehn müsze, dasz das wort an den meisten stellen 'angriff' ja ar 'waffe' bedeuten müsze. Wir wollen die wenigen stellen unuchen, aber nicht in der ordnung, die Prof. M. M. gewält hat.

Beginnen wir gleich mit vorligender stelle, so haben wir das e verhältnis Indra's zu den Marut, welches derselbe eventuell chend gedacht wird, wobei zugleich gesagt wird, dise handlungsse Indra's würde doch wirkungslos bleiben. Hier ist offenbar ein tragsbruch gemeint (etwa wie *droha* wogegen man sich durch das *ûnaptram* zu schützen suchte), ein verrat (vgl. Got. *galêvjan*). ra's eventuelle feindseligkeit gegen den opferer, zu dem die Marut fürend gedacht wurden, ist in der tat ein verrat.

Der begriff des verrates macht den völkern immer schwirigkeit: Gotischen ist es einfach im stiche laszen, im Hd. einen schlechten geben, im Griech. verkaufen, im Lat. (wenn nicht nach dem Griech. ildet) hervor weiter geben wie in den rom. sprachen 'herausz überen überliefern'. Im Russ. izměna 'permutatio'.

I. 119, 8. âgaccĥadhvam kṛpamâṇam parâvati *pituḥ svasya* tyaâ nibâdhitam | Tugra hatte seinen son Bhujya hilflos im stiche aszen, verstoszen, wie anders läszt sich disz bezeichnen als 'durch eigenen vaters verrat'?

IV. 43, 4. ko vâm (gamati hûyamânaḥ) mahaç čit tyajaso abe (upamâtyâ) | wer von euch komt mit hilfe angesichts groszes rates? Wol mit rücksicht auf Tugra's verrat am eigenen sone agt. I. 169, 1. mahaçčit tyajaso varûtâ schützer selbst vor schwerem rat' der angriff an sich ist nicht das gefärlichste; gefärlicher ist verräterische angriff (daher čit). VI. 62, 10. sanutyena tyaâ martyasya vanušyatâm apiçîrsâ vavṛktam (apa?) | ihr schlagt ab häupter derer, die mit von hinten komendem verrat des sterbden (wie ihn der sterbliche übt) kämpfen | X. 144, 6. eva tat raḥ indunâ devešu čid dhârayâte mahi tyajaḥ | so wird hindern ra (aufhalten) mit Indu im bunde auch groszen verrat unter den

göttern (den göttern gegenüber) wenn auch seine natürlichen bundesgenoszen die götter ihn verraten sollten, so bietet Indra mit Indu im bunde doch disem verrate die spitze. X. 79, 6. kim devešu tyajaḥ? enaçčakartha | gibt es unter den göttern verrat? vergangen hast du dich (gegen uns). Der anlasz zu diser apostrophe an den gott ist unklar; doch der sinn kann nur sein: kannst du als gott einen verrat an uns begangen haben, dadurch dasz du deinem amte als opfergott untreu geworden bist, und rinder verbrannt hast? Am einfachsten bezieht man es auf einen wald- oder prairienbrand, bei dem vil vieh zu grunde gegangen war. Dise vermutung wird auch durch den ganzen tenor des liedes nahe gelegt, daher es denn auch von Sâyaṇa auf den brand des Khâṇḍavawaldes bezogen wird.

Unklar ist VI. 3, 1. Agne . . . sa uru jyotir naçate devayušṭe | yam tvam — pâsi tyajasâ martam aṅhaḥ || es ist dazu zu nemen 2. evâ čana tam yaçasâm ajušṭir nâṅho martam naçate na pradṛptiḥ || man müszte übersetzen: 'den du schützest mit verrat der bedrängnis' d. i. mit verrat des verrates, indem du gegen die feinde mit deren eigenen mitteln kämpfest. Der objectsacc. bei nominibus auf *-as* ist freilich hart, doch gibt es beispile dafür. Dagegen läszt VIII. 47, 7. eine ser einfache erklärung zu: *tyajas* steht für *tyajasâ*, was am ende des pada nicht auffällig (*sindhur na kšodaḥ* I. 65, 6. 66, 10. 92, 12. 180, 4. II. 25, 3. X. 61, 2. vgl. V. 53, 7. I. 112, 12.): 'nichts spitziges nichts schweres wird verräterisch ihn angreifen'. Indem Prof. M. M. mit diser stelle beginnt, sagt er: but let us look at the passages, and we shall see that these abstract conceptions are quite out of place. Aber ist denn die übersetzung von I. 119, 8. 'you went from afar to the suppliant who had been *struck down* by the *violence* of his own father' wirklich entsprechend? Sehn wir wie von demselben eräugnisse I. 116, 3. gesprochen wird: Tugra liesz im stiche (*avahâḥ*) den Bhujyu in dem waszerschwall, wie einer, der gestorben ist, seinen reichtum | ihn habt ihr zwei entfürt etc. Bhujyu war *prodhaḥ samudram* 'ins meer fort geschwemmt'. VII. 68, 7. tyam Bhujyum sakhâyo madhye *jahur* durevâsah samudre | 'schlechte freunde (d. i. sein verräterischer vater) haben den Bhujyu im meere in stich gelaszen' VII. 69, 7. *avaviddham* ist nur anderer ausdruck dafür, so wie *nibâdhita*; es ist eben der ausz indignation gewälte schärfere auszdruck, der darin seine berechtigung sucht, dasz das resultat eben auch auf dise weise zu stande hätte komen können; es wäre nicht ärger gewesen, wenn der vater ihn geradezu ins waszer

gestoszen hätte. Aber das charakteristische ist der vergleich Tugra's mit einem todten, der seinen reichtum gleichgiltig gefüllos zurückläszt.

I. 167, 3. 4. übersetzung und erklärung sind hübsch auszgedacht, aber mit dem besten willen ist es unmöglich, den von Prof. M. M. gegebenen sinn im texte wider zu finden, oder den andern folgerungen, die er daran knüpft, beizustimmen. Über 3. brauchen wir nichts zu bemerken, es ist, wie so oft darbringung und lied gemeint. In str. 4. ist es nicht denkbar, dasz *parâ mimikšuḥ* was anderes bedeuten sollte als 'sie sind in die ferne gelangt'; *Yavyâ* als Hebe laszen wir dahin gestellt. Doch wäre die übersetzung möglich: 'sie hielten sich nicht gegenseitig fern von einander, die schrecklichen, mit Rodasî, die götter hatten gefallen zur freundschaft an [ihr] der mererin [der freundschaft]' (der ihrerseits freundlichen) wo die götter die Marut selber sind. Nur darf man nicht *Rodasî* (instr.) in *Rodasîm* ändern, wenigstens ist disz ganz unnötig. Aber in dem ersten verse kann von Rodasî nicht die rede sein; diser behandelt nur die Marut, und im zweiten verse wird Rodasî mit nachdruck eingefürt.

I. 170, 1. Die Marut sind es die in ihrer erwartung sich getäuscht finden; darauf weist str. 3. Agastya hat Indra's freundschaft vorgezogen; er hat seinen sinn geändert I. 171, 4. daher 1. anyasya čittam abhisamčareṇyam, utâdhîtam vinaçyati | Indra soll nachgeben, (5. c), und erst nachdem er sich mit den Marut verglichen hat, die havis verzeren (tebhiḥ kalpasva sâdhuyâ 2. marudbhiḥ samvadasva 5.). Disz wird bestätigt in unwidersprechlicher weise durch I. 171, 4. des sûktas, das Agastya mit beziehung auf I. 170. spricht wo er sagt, er habe ausz furcht vor Indra die für sie bestimmten havya entfernt — yušmabhyam havyâ niçitâni âsan — tâni âre cakṛma | daher: *na nûnam asti na çvaḥ*. Disz sûktam ist also die antwort Agastya's auf sûkt. 170.

Als ein reflex hievon kann Sâyaṇa's erklärung zu str. 6 des flg. sûktam gelten 'marudbhiḥ sâkam *asmâsu* apagatamanyur bhava'. Nun sind aber die worte str. 1. durchausz nicht die eines *'jighânsataḥ'*, sie deuten auf entmutigung; der sprecher will sicherlich den Agastya nicht umbringen, er sucht einen andern opferer; dem 'âdhîtam vinaçyati' entspricht I. 171, 4. 'tâni âre čakṛma'; folglich kann str. 1. nur den Marut zugewiesen werden. Dann fragt man auch naturgemäsz, warum *Indra* den Agastya soll töten wollen, der ihm ja das opfer vorbehält? An diser unmöglichkeit scheint uns jetzt die dialogische auffaszung zu scheitern; und es läszt sich nur dadurch ein befriedigender sinn erreichen, wenn die Marut als sprecher des

ganzen sûktas oder doch wenigstens von 1—4. gelten. Erst der eindruck der enttäuschung, dann die wendung an Indra, in 3. an Agstya; wenn die Marut Agastya vorwürfe machen, warum nicht auch Indra'n? 4. Sie sollen die vedi herrichten (damit wird begonnen) und das feuer anzünden, dort wollen wir dir das opfer vollziehn. Der dual *tanavâvahâi* bezicht sich auf die Marut einer und auf das subjekt von *kṛṇvantu* andererseits.

I. 171. rarâṇatâ Maruto vedyâbhir: es ist möglich, dasz *vedyâbhiḥ* zu *ni hedo dhatta* gehört 'auf kunde hin legt ab den grimm' oder zu *rarâṇátâ* (das von den alten textredaktoren als partic. betrachtet worden sein musz trotz dem accent) 'mit dem ser erfreuenden durch seine kunde'. Möglich freilich, dasz *vedyâbhiḥ* ein idiotismus ist, dessen bedeutung uns unerfindlich ist. Anders Geldner V. St. II. 1, 187. flg.

I. 171, 3. auf *stutâsaḥ stutaḥ* ligt der nachdruck: they have been praised therefore let the Maruts be gracious to us.

I. 171, 6. wenn *bhava Marudbhir* etc. bedeutet 'lasz deinen zorn auf die Marut faren', so kann *sahîyaso nṛîn* auch bedeuten 'beschütze die helden (d. i. die Marut) vor dem, was stärker [als sie].

II. 34, 2. Prof. M. M. erkennt die schwirigkeit an, die in *ajani* ligt, welches activ zu nemen man fast gezwungen ist, durch die gestalt des mythos, wärend doch die sprachliche analogie kaum etwas anderes gestattet, als zu übersetzen 'als er geboren ward'. Die schwirigkeit wird acut durch *vaḥ*; denn wäre dises nicht, so liesze sich verstehn, dasz *Rudra* in der *Pṛçni* euter *widergeboren* worden als Marutschar. Wir sehn daher keinen andern auszweg, als mit berücksichtigung des *parokšam* von str. 1. und str. 2. a b *vaḥ* im sinne einer anrede an die gegenwärtigen zu verstehn, und *marutaḥ rukmavakšasaḥ* als praedikat zu accentuieren: 'da euch Rudra, der stier, als goldbrüstige Marutschar geboren ward'. Erkennt man nun einmal an, dasz disz einzig der sinn sein kann (denn in dem weibe 'jâyate punaḥ patiḥ tajjâyâyâ jâyâtvam'), so kann man fragen: ist es nicht möglich one veränderung des accentes zu demselben sinne zu gelangen? Es müszte dann *vaḥ* als *praedikat* auch im *nominativ* zuläszig gewesen sein, und das halten wir für vollständig möglich. Für unser gefül ist allerdings der übergang von der 3. person zur zweiten str. 2. ab u. cd schroff, und ist noch zu berücksichtigen, dasz das *vaḥ*, wenn es anrede an die bei der cerimonie anwesenden war, ser leicht von den textredactoren missverständlich auf die Marut bezogen werden, und sie zu einer vermeintlichen berichtigung des accentes

leiten konnte. Sprachlich interessanter aber wäre es, wenn die
ung: *Rudro vo ajani* 'Rudra ist als ihr (in euch) geboren worden'
h als zuläszig verteidigen liesze. Wir bezweifeln nicht, dasz disz
fall, müszen uns aber vorläufig mit der evidenz der übersetzung
nügen. Weil *vaḥ* nicht subjektsnominativ sein konnte, darausz
gt noch nicht, dasz es nicht praedikatsnominativ sein
nte, der wie wir z. b. im Arabischen sehn, mit dem akkus. eine
visse verwandtschaft besitzt.

II. 34, 3. in der übersetzung des leidigen *nadasya karṇâis*
gt Prof. M. M. Pischel. Wir können nicht umhin gegen eine so
naturalistische specialisierende anschauung misstrauisch zu sein,
ız abgesehn von der beschaffenheit der schilderung selbst, dasz
end ein pflanzen- oder rohrbüschel statt einer peitsche oder des
chelstockes genannt sein soll, als ob die Marut mit einem bauern-
pann farend gedacht worden wären. In was für geschmack und
nwidrigen widerspruche stünde disz mit der sonstigen pracht der
ilderung! es liesze sich der pada direkt auf die pferde beziehn
enthetisch: 'mit schnellen oren für den zuruf eilen sie um die
tte'; die hauptmisslichkeit bei Pischels erklärung, die auch Prof.
M. anerkennt, ist, dasz man nicht weisz, was man mit *âçubhiḥ*
angen soll; dann aber bedenke man, dasz bei wettfarten die pferde
rch zuruf immer angefeuert wurden; wie unwarscheinlich also das
ṇâiḥ nicht darauf soll beziehung haben, sowie dasz *karṇâiḥ* und
ibhiḥ sollen von einander zu trennen sein. Disz sind allerdings
ine zwingenden momente; aber Pischel zieht doch *âçubhiḥ* zu *kar-*
iḥ, freilich in unzuläsziger, auch von Prof. M. M. nicht angeno-
mer weise. Andererseits dürfte auch dises gelerten übersetzung
um befriedigen. Der sinn unserer übersetzung ist, dasz die wirkung
s zurufs sich sofort in der erhöhten schnelligkeit der pferde be-
rklich macht. Darum können die oren ser wol *âçu* genannt werden.
nst könnte auch 'nadasya arṇâis' conjiciert werden, was warschein-
h das richtigste sein dürfte.

II. 34, 6. Prof. M. M. vermutet statt *açvâm dhenum*: *asuàm*
enum nach I. 112, 3. u. X. 61, 17. Da *dhenu* eig. das säugende
ibchen des tieres bezeichnet, so ist die verbindung mit *asû* auf-
lig (*starîrgâuḥ*), denn I. 117, 20. heiszt sie *adhenuḥ starîḥ* 118, 8.
enuḥ Ist açvâm in *asvàm*, oder letzteres in ersteres verderbt worden?
r sinn kann sein: 'ihr seid es, die bewirken, dasz die kuh trächtig
rd, und so milch gibt' oder 'wenn auch eine kuh nicht trächtig
und in folge dessen keine milch gibt, so bewirkt ihr durch eure

wunderkraft, dasz sie milch gibt. Der gemeinte sinn wäre: da an und für sich das lied des preissängers nicht fruchtbringender wäre als eine gelte kuh, so macht ihr es durch erhörung fruchtbringend. *Asûr dhenuḥ* wäre sovil wie *adhenur dhenuḥ*.

II. 34, 7. vṛjanešu: 'in our homesteads'; aber der kâru zieht in die schlacht, mit dem siger teilt er das glück, mit dem besigten das unglück. Sây *samgrâmešu* gewis richtig.

II. 34. 10. (IV. 43. 6.) mit *âpayaḥ* ist aller menschlichen warscheinlichkeit nach Rudra gemeint (str. 2.); wogegen man sich nicht auf V. 53, 2. berufen kann, da dort von einem melken des euters der Pṛçni nicht entfernt die rede ist. Aber was die hauptsache ist, es ist damit das komen die ankunft (Sây. prâpaṇam) der Marut gemeint; sollte also mit dem weitern nicht ihr fortgehn gemeint sein? 'oder der zug zum Trita der alternden zum alter zum tadel des, der (euch oder ihn) preist? euer komen und euer gehn. Es kann auch übersetzt werden: 'oder der zur abname der alternden, zum tadel dessen, der den Trita lobt' (deshalb lobt, weil man das alter ihm zuschicken könne und sich davon befreien). Im ersten falle ist *nide navamânasya* so gemeint, dasz das abnemen und aufhören der gewaltigen naturerscheinungen, mit denen das komen der Marut verbunden ist, gleichsam für den dichter fatal ist; im zweiten falle würde is ironisch heiszen: ihr habt ser unrecht Trita zu preisen, dasz man alles unangeneme alter etc. ihm auf den hals schicken könne, da ja doch die Marut auf ihrem zuge zu ihm ihre ganze jugendkraft einbüszen'. Wichtig ist hiebei, dasz die Marut bei ihrem komen, auf dem zuge zu Trita befindlich gedacht werden.

II. 34, 12. Daçagvâḥ: die Marut heiszen hier so bildlich, weil sie den anlasz gaben zu der bestimmung der (10) monate, in denen geopfert werden konnte. Älter war die weise der *Navagvâḥ*, die nur wärend 9 monaten opferten, eine ordnung, die offenbar in nördlichern gegenden sich festgesetzt hatte, und beschränkt wurde, nachdem die Inder in südlichere striche vorgedrungen waren.

II. 34, 13. kšoṇîbhiḥ: Prof. M. M. nimt Geldners erklärung 'frauen' an, allerdings nicht mit voller überzeugung von der richtigkeit derselben. Bemerkt musz werden, dasz Sâyaṇa immer eine ganz andere, und unseres erachtens überall passende übersetzung gibt. Es gibt natürlich stellen, wo man ebenso gut 'weiber' wie 'männer' übersetzen kann; dise entscheiden nicht, und mit disen beschäftigt man sich beszer erst dann, wenn man ausz entscheidenden stellen zu einem evident befriedigenden ergebnis gelangt ist. So können wir Prof. M.

M. nicht zustimmen, dasz dise übersetzung I. 173, 7. 'the most plausible' sein soll; das ganze bezieht sich offenbar auf krieg, Indra wird wie ein sûri zu den schlachten in anspruch genomen, doch nicht von weibern? Daher Sâyaṇa evident zutreffend: *viçaḥ parijanâḥ*. Was soll ferner I. 54, 1. kathâ na kšoṇîr bhiyasâ samârata | mit 'weiber' anzufangen sein? Sâyaṇa erklärt *trayo lokâḥ*; aber es ligt doch näher zu übersetzen: die ströme lieszest du brausen, die wälder erbrüllen; wie sind da die leute (mannen) mit furcht nicht zusammen gekomen? Das wäre also 'wie hätten die weiber nicht angefangen zu fürchten? oder die 'wolkenweiber'? So ist auch X. 22. 9. kšoṇayaḥ evident mit Sây. svâminâm sevârtham yathâ als leute gefolge zu übersetzen.

VIII. 13, 17. sam viprâ avardhayan pravatvatîbhir ûtibhir indram kšoṇîr avardhayan vayâ iva || es können hier die drei welten (als äste eines stammes) gemeint sein, sicherlich nicht 'weiber' beszer viçaḥ; 16. *no* giraḥ — havišmatîr *viçaḥ* indram avardhayam; ebenso VIII. 3, 10. — VIII. 88, 6. himel und erde. Einer der unglücklichsten versuche die rätsel der vedischen wortbedeutungen zu lösen.

II. 34, 15. radhram! the wretched; Sây. ârâdhakam yajamânam (sonst samṛddhasya, râdhaka); es ist doch *radhra* parallel zu *vanditâ*, *kann* also nichts ungünstiges bezeichnen. Der spruch Ath. V. 17, 7. dvišançča mahyam radhyatu mâ čâham dvišate radham | ist doch, so sollte man meinen, auszreichend um die bedeutung von randh radh fest zu stellen; denn der sinn kann nur sein: 'der haszer soll mir zu willen sein und nicht 'ich möge ihm zu willen sein. Der 'radhra' ist also derjenige, der zu willen ist einem andern. Es ist uns nun unbegreiflich, durch welchen gedankengang die gelerten alle in einstimmigkeit zu der bedeutung 'läszig' gekomen sind! Wir werden sehn, dasz disz nur in folge unrichtiger beurteilung einer einzigen ser schwirigen stelle VI. 62, 3. geschehn ist, an welcher die bedeutung von *aradhra* von anderwärtsher musz festgestellt werden. Aber dise ansicht hat sich einmal festgesetzt, und dabei wird es wol noch einige zeit bleiben.

V. 52. 2. sakhâyaḥ bedeutet hier nur 'begabt mit' Prof. M. M. (the friends of strong power) scheint, wie ausz dem folgenden hervorgeht, zu verstehn 'sie sind freunde derer, die grosze macht besitzen'. Darum faszt er auch *dhṛšadvinaḥ* als objekt zu *pânti*. Im commentar gibt er die zuläszigkeit der beziehung auf die Marut zu. Allein dise ist eben einzig zuläszig; der sinn 'die götter helfen allen denen, die sich selbst helfen' an und für sich weit abligend, wird un-

warscheinlicher noch durch *yâmannâ* 'da sie nun einmal auf dem marsche sind' und durch *tmanâ*, dessen beziehung auf die Marut schon von Sâyaṇa vortreflich charakterisiert ist: 'indem sie unsere bewerbung und unsere huldigung nicht erst abwarten' (was ja auch buchstäblich war ist, also 'ultro'); darin ligt aber auch das moment der künheit, der energischen initiative: sie bedürfen nicht erst der aneiferung.

V. 52, 3. Sâyaṇa erklärt: die Marut laufen wie rasche ochsen (oder 'iumenta' zugtiere) auch die nächte hindurch atikramya gachanti. Dasz *adhi* zu erwarten wäre, ist mit in der auffaszung begründet; interpretiert man *ati*, so hat dises seinen guten sinn. Wenn wir übersetzt haben: 'sie überholen die nächte', so bedeutet disz 'sie machen finsternis eh noch die nacht komt': Dann erinnern wir uns an, werden wir inne, die macht der Marut, wenn zur unzeit am tage es dunkel wird. Disz stimmt mit dem von uns ausz S. T. citierten texte, und hat auch an sich einen abgerundeten sinn, wärend: these Maruts spring over the dark (?) cows (the clouds, was *çarvarî* schwerlich bedeuten kann'), nur dann einen sinn hat, wenn wir die Marut mit den blitzen identificieren. — *viçve* macht schwirigkeit; Prof. M. M.'s 'to all them' ist wol im sinne von 'to all of them' gemeint, aber auf die Marut bezogen ist es doch ein entschiedener pleonasmus, auszer man faszt es als specifische bezeichnung, wie wir *viçve devâs* von denselben gesagt gefunden haben. *-â* rukmâir ... Prof. M. M. folgt Sây. so weit, dasz er zu *â* ein verbum (wenn auch ein anderes als *ročante*) ergänzt; aber auch Grassmanns erklärung von *asṛkšata*, die wir im commentare angenomen haben, läszt sich hören. Bei der besondern beschaffenheit des textes laszen sich übrigens noch andere erklärungen aufstellen; denn wie man *âyudhâ* zusammenziehn und als bestimmende apposition dazu *ṛṣṭiḥ* nemen kann, was sich weniger empfiehlt, so kann man auch *ârukmâir* als ein wort faszen (vgl. âghṛṇi âjarasa âtapa âpathi âyavasa âvasu âbhanas) und als adjektiv zu ṛṣṭiḥ (instr. pl.) construieren; mit lanzen, an denen sich gold befindet, stürzten die hohen helden in kampfes weise heran | hinter ihnen etc. Die instr. pl.: *âis* als fem. und ṛṣṭiḥ nach analogie der mit den i-stämmen so häufig wechselnden î-stämme dürften doch wol heut zu tage (magnum!) niemanden mer schrecken; da nun die zusammenziehung von *â' rukmâír* in *ârukmâir* kaum überhaupt als textänderung, sondern blosz als änderung der auffaszung des überlieferten gelten kann, der sinn aber entschieden weit befriedigender ist, als alle biszherigen übersetzungen, so dürfte

damit wol das richtige getroffen sein, ganz besonders, da die abweichenden instrumentalformen für die änderung in *â rukmâir* einen völlig erklärlichen anhalt geboten haben.

V. 52, 9. da die berge genannt werden und die flüsze schon str. 7. so ist eigentlich nicht abzusehn, warum mit Parušṇî nicht (wie Sâyaṇa tut) der flusz gemeint sein soll. Allerdings musz zugegeben werden, dasz der auszdruck uns nicht verständlich ist; aber er wird disz nicht in vil gröszerm masze, wenn wir für Parušṇî die wolke setzen. Kann das schäumen eines hoch angeschwollenen stromes, den der sturm aufgewült hat, nicht zu demselben bilde anlasz gegeben haben, wie die vom sturm zerzauste wolke? Es kann aber auch ein idiotismus zu grunde ligen, wie IV. 22, 2. dessen eigentlicher sinn uns entgeht.

Ein anderes resultat gewinnen wir, wenn wir *ûrṇâ* statt mit 'wolle', was der plural etwas bedenklich macht, geradezu mit 'panzer' übersetzen, und IV. 22, 2. *yasyâḥ* statt auf Parušṇî auf *ûrṇâm* beziehn: zur herlichkeit an der Parušṇî anziehend den panzer, dessen teile in festem zusammenhang verbunden waren' (sing. des verbums bei neutr. plur. des subjektes). V. 52, 9. und disе haben an der Parušṇî die panzer angelegt, die reinen (oder 'schönen').

V. 52, 11. viṣṭâraḥ (nicht 'viṣṭâre', Sây. vistṛtâḥ santaḥ) wird hier zerlegt in *naraḥ niyutaḥ*.

Da nun der dichter an der Yamunâ bei der familie der Çâkin sich befindet, und dichterisch auszfürt, bei dem ansturme der Marut denke man gleich an einen einbruch der Pârâvata, disе aber an die Parušṇî versetzt werden, andererseits, was hiezu stimmt, die Sarasvatî genannt wird 'Pârâvataghnî', so komen hier die Marut von Nordwest; sie komen ausz dem lande der Pârâvata, dort haben sie ihre panzer angelegt. Es ist also disе verbindung, in der sie mit den Pârâvata gedacht werden, die zu der äuszerung fürte 'an der Parušṇî haben sie ihre rüstung angelegt' weil ihr ansturm auch so fürchterlich so gefärlich ist, wie der der Pârâvata. Mit rücksicht hierauf auch str. 10. ab 'das ganze land ist von ihnen überschwemmt, sie verfolgen nicht in schmaler linie sondern in breitem anmarsch den weg hieher' Es ist also nicht glücklich, dasz Prof. M. M. den auszruf 'pârâvatâ iti' widergibt mit: 'look at the strangers'; nur dadurch, dasz ein specifischer name eines bekannten gefürchteten volkes verstanden wird, bekomt das ganze wirkung und actualität. Im commentar gibt er, allerdings nicht one eine gewisse unsicherheit (I am inclined) zu, dasz es so sein könne. Was anders ist es, dasz wir hier die

Marut als ausz dem Nordwest komend haben, freilich heiszen sie auch *Sindhumâtaraḥ*, was gewis weder einen *himlischen* flusz noch eine himlische *kuh* bedeuten kann. Einer conjektur Payoṣṇyâm steht die unwarscheinlichkeit entgegen, dasz diser flusz dem dichter bekannt gewesen oder auch nur schon disen namen gehabt haben sollte.

V. 52, 12. leidet wider an groszer unklarheit, namentlich weil die übersetzung von pada c unsicher ist, und andererseits der plötzliche übergang von dem vergleich mit einem imposanten im anmarsch befindlichen heere, zu einer gesellschaft von tänzern sängern gauklern bedenken erregt. Es liesze sich nun auch folgender maszen übersetzen: Nach dem liede (im versmasz) tanzende, hüpfende *kîriṇ* (gesindel oder landstreicher warsch. letzteres vgl. auch *avakîrṇin*) haben (vor uns) auf dem schlauch (?) getanzt; | dise (obwol zum vergnügen zu uns gekomen) waren dem anscheine nach diebe für mich; doch hatte ich helfer glanz zu sehn. Es ist im grunde derselbe gedankengang wie früher; die Marut lieszen sich an als ein gefardrohendes heer, sie kamen aber zum opfer um es wirksam zu machen; sie komen her getanzt singend des weges wie gaukler, so dasz man für sein unbewacht umher liegendes eigenthum in besorgnis sein muszte; weit gefelt! sie waren mir helfer etc. Prof. M. M. übersetzung stimmt also zu dem ganzen tenor diser partie des sûktam. Das abrupte der darstellung ist interessant und belerend.

V. 52, 14. Prof. M. M. übersetzung erweckt das bedenken, dasz der adhyâhâra in solchen fällen *vočaḥ* ist, nicht wie auch Sâyaṇa ergänzt *abhigačha*; der ṛši kann ja nicht von seinem platze weg. Der instr. *dânâ*, den wir 'mit der gabe' übersetzt haben, ist widerzugeben 'um die gabe'; drum ruft der ṛši (Sây. ṛšer uttarârdhaḥ pratyakšavâdaḥ) die Marut zur eile auf. (IX. 32, 5. 56, 3. 96, 23).

V. 52, 15. es ist fast vergeblich zu mer als negativen resultaten hier zukomen. Das masc. *manvânaḥ* kann nur entweder auf den ṛši oder auf den *Mâruto gaṇaḥ* bezogen werden; nemen wir letzteres an, so bezeichnet *ešâm* die *yajamânâḥ*, und *devâṅ̆ na vakšaṇâ* musz wider die Marut bezeichnen: die Marut als quasi alle götter befaszend oder als *viçve devâḥ*, wobei *dânâ* wider instrumental sein und *sûribhir* etc. die opferer bezeichnen musz. Dasz *mâruto gaṇaḥ* gemeint ist, scheint auch ausz *sačeta* hervorzugehn. Nimt man dagegen mit Prof. M. M. *manvânaḥ* als auf ṛšiḥ bezüglich, so hat man nur den vorteil, dasz str. 16. pra ye me ... sich leichter anschlieszt an die sûri yâmaçruta, wärend *devâṅ̆ achâ na vakšaṇâ* unverständlich bleibt oder doch nur eine ser harte erklärung zuläszt,

weiterhin *manvânaḥ* von seiten der Marut als die entscheidende bedingung eintreten musz, vom ṛši gesagt aber bereits überflüszig ist. Auch ist es der rücksicht, die der ṛši für die opferer zu beobachten hat, kaum entsprechend alles auf sich zu beziehn, wie er es nach Prof. M. M. übersetzung getan hätte; der priester hatte die *dakšiṇâ* (str. 17.), er durfte vom erfolge des opfers nichts für sich in anspruch nemen. Im ganzen halten wir übrigens unsere übersetzung bd. II. 299. noch immer für die einfachste; sie läszt die auffaszung von *devâ vakšaṇâ = viçve devâḥ* zu, und besitzt den vorteil, dasz unter den Sûri's in Prof. M. M.'s weise die Marut verstanden werden; der sing. *sačeta* bei dem plur. neut. *dânâ* ist doch weit entfernt irgend ein ernsthaftes bedenken zu erregen.

V. 52, 16. Prof. M. M.'s frage wegen *çikvas* erledigt sich dahin, dasz wir bd. V. nachtr. zu sûkt. 184. u. 368. die bedeutung *takšan* festgestellt haben. Es sind die *çilpâḥ* bei Hiraṇyakeçî, die den yûpa behauen.

V. 53, 2. *dyubhiḥ*: nicht 'day by day' da ja die Marut nicht alle tage komen, sondern 'mit den tagen'.

V. 53, 4. es ist doch unmöglich neben: añjišu vâçîšu srakšu rukmešu khâdišu rathešu, *dhanvasu* als wüste zu faszen.

V. 53, 7. hier haben wir wider etwas besonderes: nach dem Çatap. br. erklärt der com. vivartanam bhûmâu viluṇṭhanam; das wäre also: nachdem die ströme den raum durchbrochen, kamen sie wie milchende kühe hervor, wärend die bunten rehkühe sich herumrollen wie stuten, die losgekomen am ende der fart [auf dem boden sich herumrollen]. Solche tatsächliche detailangaben haben ihren groszen unbezweifelten wert, und wenn wir vil vom Ṛgveda eingestandenermaszen nicht verstehn und anderes falsch auszlegen, so ligt disz unzweifelhaft daran, dasz wir das leben der alten Inder nicht hinlänglich im detail kennen. Allein andererseits musz auch eine solche detailbesonderheit die rätsel wirklich lösen und nicht andere neue schwirigkeiten heraufbeschwören. Bedenken erregt, dasz die blosz bildlich existierenden hirsche oder rehe (an wirkliche haben doch auch die ṛši nicht gedacht) mit pferden sollen verglichen werden; nun werden jene immer *etâḥ* nie *enyaḥ* genannt, wogegen man schwerlich einwenden kann, *enyaḥ* sei *hier* gesagt, weil *açvâḥ* als fem gemeint ist (wonach Prof. M. M. hätte übersetzen müszen 'mares' statt 'horses' wie wir im com. ausz *enyaḥ* auszdrücklich disen schlusz gezogen haben; selbstverständlich wird man auch damals nicht leicht mit hengsten gefaren sein), fraglich ist auch, ob von den

Marut, deren zug zu Trita geht (II. 34, 10.), gesagt werden kann, sie seien am ende ihrer fart angelangt. Es ist daher, meinen wir, beszer, so wie wir in unserer übersetzung getan haben, *enyaḥ* auf *dhenavaḥ* zu beziehen, wo bei Prof. M. M.'s auffaszung von *vivartante* bestehnd bleibt, nur sind die *açvâḥ* allgemein gemeint, 'wie rosse, die am ende der fart losgekomen (entschlüpft) sind, sich wälzen, so rollen die schimmernden gewäszer'; auch passt *syannâḥ* ser gut auf die 'sindhavaḥ 'auszgetreten'. Die *etâḥ* oder *enyaḥ* der *Marut* können nicht mit den waszern identificiert werden.

V. 53, 9. *Anitabhâ*: Prof. M. M. meint, dasz disz keine vedische namenbildung sein könne; indes komt doch *itâsuḥ* Tâit. S. vor. Übrigens könnte es auch volksetymologische umbildung sein, wie Çatadrû ausz Çutudrî, wiewol disz weniger warscheinlich. Uns scheint es gerade als flusname eine ungewönliche sicherlich nicht populäre bezeichnung zu sein, daher wir es lieber, namentlich mit berücksichtigung des halbmythischen charakters der Rasâ, als epitheton derselben verstehn möchten.

V. 53, 10 *navyasînâm*: allerdings könnte man *apâm* ergänzen (vṛṣṭayaḥ); allein was machen wir V. 56, 1.? Und *pathînâm* neben *pathâm*? und каменни von камы? I. 30, 11. asmâkam *çipriṇînâm* somapâḥ *somapâvnâm* | sakhe vajrint*sakhînâm* | so bezieht sich *çaçvatînâm* I. 171, 5. auf die Marut yasyača çaçvatînâm marutâm ča çavasâ (*yena çavasâ* ist eben *yasya çavasâ*) — sa no marudbhiḥ ... nur Indra und die Marut bewirken es, dasz die Mâna den morgen sehn, daher darf auf die *usrâ* kein gewicht gelegt werden. So *îṅkhayantîḥ* X. 135, 1. ye īṅkhayanti parvatân | I. 19, 7. Ganz genau entsprechend altir. acc. plur. cairtea f. cartia (cairtia cairtea) von cara[ti]; naimtea; fichtea; braithrea: ians, von sogenannten consonantischen stämmen. Wir haben übrigens meinen wir längst vor Lanman auf dise dinge hingewiesen.

V. 54, 1. Prof. M. M.'s vermutung, die Marut seien hier dargestellt als im höchsten himel das opfer vollziehend, ist wol nicht zuläszig (bei andern götten allerdings), da die Marut eben im höchsten himel sich nicht befindend gedacht werden. Es ist also nur an unmittelbare beteiligung derselben am opfer zu denken. Ihnen fällt natürlich das singen zu, wie andererseits auch die sâmapriester Marut genannt werden.

V. 54, 3. es ist *abdayâ* anzusetzen, dessen instrumental gleich lautet wie die zahlreichen fälle von desid. nom. auf *yâ*, die fast alle nur im instrumental vorkomen; theoretisch müszte es abdayayâ

auten s. uns. bd. VI. pg. 255. vasûyâ aber sukratûyayâ, vačasyâ ınd vačasyayâ etc. Es wäre übrigens beszer hier zu übersetzen 'auf den wunsch [der menschen] nach waszerspende'.

V. 54, 2. sam vidyutâ dádhati ist loc. des ziles zu *vâçati*; Trita schreit zu auf den, der mit dem blitze auf ihn zilt (wie Prof. M. M. gut übersetzt). Also nicht der udâtta auf *dádhati* ist das befremdliche, sondern der auf *vâçati*. Disz ist ein beweis, dasz schon die alten textredaktoren *dádhati* gegen den accent als 3. pl. auffaszten; denn sie fanden gewis *dádhati vâçati*; hätten sie *dadhati vâçati* gefunden, so lag für sie kein grund vor *dádhati* zu accentuiren, da ja im allgemeinen so wie durch den tenor der stelle die auffaszung von dadhati als 3. pl. die näherligende war. Wir wundern uns, dasz Prof. M. M. des accentes nicht erwähnung macht.

V. 54, 5. Prof. M. M. sagt: 'I cannot accept L's conjekture a-naçva-dâm'; der pada hat *anaçva-dâm* disem steht Prof. M. M.'s *an-açvadâm* (wenn man so will) als conjektur gegenüber, wärend unsere übersetzung, die *anaçva-dâm* bevorzugt, sich an den pada hält. Desselben gelerten vermutung *anaçvadâ* hätte den westen bezeichnet, setzt die andere vorausz: açvada habe den osten bezeichnet; es wäre also *anaçvadâḥ* giriḥ = astagiriḥ. Aber selbst, wenn der ostberg so geheiszen hätte, siht man noch immer nicht ein, warum der westberg anaçvadâḥ geheiszen hätte. Nun kann man aber andererseits nicht läugnen, dasz *anaçva* (*naçvara* setzt ein *naçvan* vorausz) für die waszer eine ser gute bezeichnung ist. Doch wäre es möglich das wort auch als abstract zu faszen: 'das nichtvergehn', (amṛtam) und disz dürfte das richtige sein. Vil zweifelhafter ist *étâ na yâme* 'wie hirsche auf der flucht nicht ergriffen werden können [mit ihren geweihen füszen (so etwas musz man hinzudenken als tertium cemparationis)] so sie nicht mit ihren blitzen. So weit kann aber Prof. M. M. wol recht haben, dasz auf den *astagiri* angespilt wird, jedoch in ironischer färbung, 'wärend die sonne zum astagiri nidersteigt, laszet ihr den berg herniderfaren'. All disz natürlich unter der vorauszsetzung, dasz die vorstellung eines aufgangs und eines nidergangs berges damals bereits existierte, gegen welche anname sich wol kein gewichtiger einwand wird erheben laszen.

Sicherlich ist der neue vergleich der Marut mit den *etâḥ*, mit welchen überhaupt schwer etwas anzufangen ist, nachdem die Marut bereits mit der sonne verglichen worden, nicht passend, ganz besonders, da man an die *etâḥ* der *Marut* nicht denken darf. Es ist daher nicht glücklich, wenn Prof. M. M. übersetzt 'like *your* deer', da disz

gar nicht im texte steht, und die Marut doch nicht mit ihren nur in der phantasie des dichters existierenden rehen verglichen werden können. Es müszte 'your' hier pleonastisch wie ein sogenannter ethischer dativ stehn, was aber wol kaum beabsichtigt ist (wir 'wie hirsche auf dem wege . . .'). Doch wäre die conjectur *étâ* (= *étâu*) *na yâme* 'beim komen nicht beim abmarsche aufbruche' befriedigend; denn es würde der ironische gegensatz der wanderung der Marut zu der der sonne, den wir oben hervorgehoben haben, in erhöhtem masze zur geltung komen. Die falsche änderung von *etâ* in *etâḥ*, besonders bei dem folgenden *na yâme*, und dem schwinden der erst durch Prof. M. M.'s scharfsinnigen gedanken wider fülbar gewordenen pointe war geradezu eine unvermeidliche notwendigkeit.

V. 54, 6. *mošatha*: zwei umstände haben uns bei der übersetzung diser str. irre gefürt; wir zweifelten, dasz in Indien der raupenfrasz die rolle spilen kann, die er bei uns spilt; und dann haben wir der wurzel *muš* die bedeutung 'schlagen' gegeben, welche dieselbe nicht zu haben scheint. *Mušṭi* nämlich, die faust, scheint zu *muš* in umgekerten verhältnisse zu stehn wie *vola* zu [*in*] *volare* franz. *voler; muštiḥ* scheint nämlich ursprünglich 'diebstal' bedeutet zu haben; die zusammengeballte hand war wol das symbol des stelens, wie dieselbe später das der rohen gewalt geworden ist. Gleichwol ist die stelle keineswegs klar, weder in bezug auf das, was vorauszgeht, noch auf das, was folgt. Und erst dann verstehn wir eine strophe, wenn, uns dieselbe in ihrem zusammenhange mit dem übrigen klar wird. Darum müszen wir zunächst einspruch erheben gegen die construierung von *arṇasa* als adjektiv zu *vṛkša*; dadurch geht der zusammenhang mit dem vorauszgehnden verloren (bei unserer faszung von *anaçvadâḥ giriḥ*). Denn das 'aṛṇasa' von str. 6. ist der *anaçvadâḥ giriḥ* von str. 5. immer freilich nach unserer auffaszung. Aber bei Prof. M. M.'s erklärung besteht nicht nur mit dem vorhergehnden kein zusammenhang, sondern auch mit dem, was folgt, da er das zurückweisende nachdrückliche '*adha sma*' fallen laszen musz, und unter anwendung einer vollständig ablösenden interpunction übersetzt: 'conduct then, o friends, our service to a good end', was damit, dasz der sturm die bäume entblättert, gar nicht zusammengebracht werden kann, eine incohärenz, welche durch die gewälte, nicht entsprechende, interpunktion nicht beseitigt und nicht gemildert wird; zusammenhang soll da sein, wie immer man die interpunktion wälen mag, diser ist aber nicht da. Auch die in dem comm. gegebene übersetzung 'when you clear the waving sea (or air) as the cater-

pillar a tree', ist nur dann entsprechend, wenn man *to clear* im sinne 'auszrauben' (to clear a house eig. to clean out) nimt. Warscheinlich hat Prof. M. M. disen sinn im auge, denn unsere str. wird in nicht misszuverstehnder weise durch str. 12. erklärt, aber der folgende vers. cakšur iva yantam nešatha sugam | kann 'clear' leicht missverstehn laszen.

V. 54, 10. *na çrathayante* die einzelnen brechen nicht ausz, ihre haufen wagenscharen lösen sich nicht auf (Prof. M. M. your horses never tire in running).

V. 54, 12. the red apple: aber *ruçat* ist ganz entschieden 'weisz, weiszglänzend', es ist also gewis nur das waszer gemeint; *samačyanta* mit *vṛjanâ* construiert: 'the *hamlets* bowed' when the Maruts blazed and the pious people (the Maruts) intoned their far-reaching shout'. Die beziehung von *aryaḥ* (bei uns ausz versehn auszgelaszen) bei Prof. M. M. ist gut; die *Marut* schütteln die weisz glänzende frucht von himels gewölbe, dessen glanz dem bösen unerreichbar; vṛjinâ zu schreiben wäre gewagt. Zu samačyanta vgl. sadhryañčaḥ V. 60, 3. und samyañč

V. 56, 3. *mîḷhušmatî* parâhatâ madantî; wenn *madantî* mit 'betrunken' übersetzt werden kann, so kann *parâhatâ* verrückt bedeuten. *Mîḷhušmatî* bedeutet wol ebenso wenig etwas anderes als *mîḷhušî*, als *mîḷhušmant* von *mîḷhvân* (beides nur von göttern) verschieden ist; *iva* ist wol zu dem ganzen gedanken zu construieren; die erde ist die freigebige, die reichlich spendende, in der wolke sehn die dichter gleichsam eine andere erde, als ob die erde in dem sturm, in dem aufrure der natur, wie wir sagen, ihre stellung und lage geändert hätte. Es ist ganz dieselbe anschauung wie die Δημήτηρ der Hellenen. Sie blitzt und regnet daher V. 84, 2. 3. Dyâus mâtâ.

V. 57, 6. *aṇsayoḥ*: da die speere nicht in beiden händen getragen wurden, so konnten sie auch nicht auf beide schultern zurückgelegt werden; es ist wol von *aṅsayu* her zuleiten 'schulterstück' des panzers. Allerdings wäre *aṅsayuśvadhi* möglich gewesen; doch halten wir den gen. si. immerhin für erträglicher als den völlig unzutreffenden des duals.

V. 59, 1. spaṭ: 'truly'; aber Agni wird angerufen V. 56, 1. 60, 1. *spaṭ* im sinne von *spaṣṭam* ist doch weit bedenklicher oder, sagen wir es gerade herausz, unmotivierter, als was sich gegen *prâkran* sagen läszt (IX. 77, 1.). VIII. 50, 15. ist Indra *spaṭ* genannt (*úta vṛtrahâ, spaṭ* und vṛtratöter, dem gemäsz: 'sa no rakšišat' er habe ein auge auf uns; X. 35, 8. viçvâ usrâḥ spaṭ udeti sûryaḥ: 'auf

alle ušas achtend geht Sûrya auf' Sây. ava gačhan; es komt keine ušâs, auf die Sûrya nicht folgte; višpaṭ I. 189, 6.

V. 60, 3. *sadhryañčaḥ*: es ist wider die dicht gedrängte angriffs colonne gemeint, die im Mh Bh so schön geschildert wird (VIII. 81, 11.) IX. 23, 26. 32. So V. 54, 12.

V. 61, 5. *yâ dor upa barbṛhat*: 'die ausz ihrem arm einen polster gemacht' ist blosze umschreibung für gattinn.

V. 61, 8. es ist merkwürdig, dasz weder Prof. Roth, der doch die bedeutung 'wergeld' für *vâiradeyam* aufgestellt, noch Prof. M. M., der dieselbe annimt, die strophe richtig verstanden haben. Prof. M. M. will gar *sâ . . . samâ* lesen, was unmöglich. Denn es handelt sich hier offenbar gar nicht um die frau sondern nur um den mann. Bei Prof. Roth, dessen inversion im ersten vers nicht glücklich gewält ist, vermisst man eben das 'den andern' im original; und in letzterer übersetzung: 'even though many an unpraiseworthy miser is called a man, she is worth as much in weregild' vermisst man zusammenhang, man weisz nicht, was beabsichtigt sein soll, und das 'though' gibt einen geradezu ungünstigen sinn. Es ist zunächst gesagt, dasz freigebigkeit die höchst lobenswerte tugend ist; selbst der vorzug des geschlechtes hindert nicht, dasz die frau den mann darin übertrefe. Denn mann heiszt eben gar mancher geizhals . . . nun wird der wert, der innere wert offenbar, des mannes zu dem wergeld in beziehung gebracht. Disz kann auf doppelte weise geschehn: der dichter konnte sagen: sein wert (d. i. das, was man verlor, wenn er totgeschlagen war) ist dem wergelde gleich, das man für ihn bekam (nicht mer), wenn der fall eintrat. Denn dasz er an wergeld andern gleich ist, hat nichts zu besagen. Oder *samaḥ* kann als 'ganz' genomen werden: 'der steckt ganz im wergeld' sein ganzer wert ist mit dem wergeld erschöpft; wenn man etwas von ihm haben will, so musz er tot geschlagen werden, dann kriegt man, trotzdem er ein erbärmlicher kerl war, sovil wergeld wie für einen mann, der im waren sinne des wortes *pumân* ist. Letztere faszung ist als die schärfere vorzuziehn. Dieselbe ist villeicht eben gegen den Çyâvâçvastuta gerichtet. Bei der übersetzung 'am wergeld aber ist er ihnen gleich' felt der eigentliche tadel, und *it* ist hervorhebend, so dasz die übersetzung 'nur' nicht gerechtfertigt erscheint. Vgl. VIII. 33, 17. und unsern com.

V. 61, 18. *sutasomaḥ* bezeichnet hier den Rathavîti als somaopferer überhaupt.

V. 87, 2. *kratvâ tadvo maruto nâdhṛše çavo | dânâ mahnâ tad m adhṛṣṭâso nâdrayaḥ* | that power of yours cannot be approached wisdom, that power of theirs cannot be approached by gift or ght: they are like unapproachable mountains. Zunächst ist doch š (*θαρρεῖν τινά*) nicht to approach sondern to dare (to defy): their rerfulness cannot be dared. Schon Sây. gibt für *kratvâ* zwei beıungen *kratvâ* der Marut, und *kratvâ* der andern götter, ersteres ıtig; *wisdom* ist übrigens ein vil zu weiter begriff. *Dânâ mahnâ* sz eins sein; denn es ist klar, dasz hier nur variierung des auszckes vorligt; es könnte auch gesagt sein, und ist ganz offenr gemeint: *kratvo mahnâ* und *dânânâm mahnâ*. Es ist merkrdig, dasz Sây. *ešâm* nur (*vaḥ*) auf die Marut bezieht; unmöglich 'e nicht *ešâm dânânâm mahnâ*. Doch empfehlen wir dise construın nicht. Wir verweisen vilmer auf VIII. 20, 14. tân vandasva rutas tâñ upa stuhi tešâm hi dhunînâm | arâṇâm na čaramas taâm | dânâ mahnâ tad ešâm. || Ausz diser stelle geht unwiderlegbar vor, dasz *tad ešâm* für sich zu nemen ist: von disen drönenden | *ṇâm na čaramas* ('nur insofern' als man auch bei speichen von em letzten reden kann, gibt es unter ihnen einen) das gilt von en (das wird gewönlich über sie im munde gefürt), *dânâ mahnâ* ırch ihrer gaben grösze') das gilt von ihnen. So hier: durch ·er] gaben grösze — disz gilt von ihnen o. änl. — sind sie ungreifbar wie berge. Wie *arâṇâm načamaras*, so war auch *dânâ hnâ* ein beliebtes schlagwort; ersteres V. 58, 5. Ersteres hat VIII. 14. eine pointiertere faszung erhalten, letzteres kann wol widerlung der stelle V. 87, 2. sein. Darausz geht wol mit sicherheit ·vor, dasz *dânâ* von *mahnâ* abhängiger genitiv ist (Pischel: 'ihre cht gereicht ihnen zu groszer gabe', das sind die richtigen ersetzungen!) zugleich die einfachste nächstligende construction. tive auf *â* sind nicht um ein haar beszer beglaubigt als gen. ır. auf *â*, letztere sind weit zalreicher s. uns. bd. VI. 254. 5.

V. 87, 4. die apostrophe *višpardhaso* etc. halten wir für verıszend gegen die weise der vedischen dichter. Da nämlich die str. šṇu besingt, so gehört eine anrufung einer andern gottheit nicht ıein.

V. 87, 6. *sthâtâro hi prasitâu samdṛçi sthana* | ihr versetzt in n zustand, wo man [eure] fangschnur siht | oder aber: 'ihr steht ı orte, wo man die fangschnur siht' stimmt beszer zum folgenden. 'of. M. M. in your raids yon are indeed to be seen as charioteers;

aber der local *prasitâu* ist an den infinitiv *samdṛçi* construiert, und ist objekt dazu.

VI. 66, 4. *ayâ*: this way, ser gut vgl. IV. 18, 2. dagegen zweifeln wir, ob je *avadya* im sinne von impurity gebraucht worden ist.

VI. 66, 5. Die frageform ist nicht glücklich gewält; der gegebene sinn würde doch *niyâsat* verlangen. Dagegen ist pada a mit beziehung auf 4. a ser treffend widergegeben, und gerade damit stimmt auch 'nû čid avayâsat' vollkomen: die gewaltgen wird der wolbegabte nimer hinwegweisen.

VI. 66, 6. *na* placed before *rokaḥ* is irregular, . . . Oldenberg suggests *narokaḥ* = *nṛokâḥ*; ob Prof. M. M. völlig überzeugt ist, können wir nicht ersehn. Nun haben wir bd. VI. 113. darauf hingewiesen, dasz in den russischen byliny und auch in neuen volksliedern не genau so gebraucht wird, nur mit dem unterschiede, dasz es ganz als negativpartikel auftrit, was seine stellung betrifft und zwar immer mit einem ganzen unabhängigen satze, aber so dasz die negativ-partikel vom verbum getrennt erscheint; nicht: *syroj dub k zemlě neklonitsa* (Ilija Muromec) sondern: *ne syroj dub k zemljě klonitsa* | *ne bumažnij listočki rastilajutsa* | *rastilajetsa syn pered batjuškom* | *on i prosit seě blagoslovenica* | nicht eine rauhe eiche neigt sich zur erde | nicht papierne blättchen breiten sich ausz einander | es breitet sich (die arme) ausz der son vor dem vater | er bittet ihn für sich um seinen segen | so haufenweise, von neuern dichtern ist uns nur Puškin bekannt, der disz nachamt. Nun ist klar, dasz im Veda die stellung sich erst allmählich so differenziert hat, dasz das comparative *na* fast zu einer enklitika herabgesunken ist; aber es finden sich noch stellen, wo disz nicht der fall; wir brauchen nicht weit zu suchen. Wenn es I. 39, 1. heiszt von den Marut: *çocir na mânam asyatha* | so ist disz zu übersetzen: 'die flamme nicht die meszschnur werft ihr' natürlich im sinne eines vergleiches. Will da prof. Oldenberg verbeszern *mânam na çocir?* Anders die weise im Latein: 'piper non homo' und in den Serb. liedern zum b. 'zwei starke eichen am rand des forstes schlagen mit den ästen an einander; nicht zwei eichen sinds, die mit den ästen an einander schlagen, zwei helden sinds, die mit den waffen sich bekämpfen'. Wäre im Lat. *non* enklitisch geworden, so hätte es sich genau wie das vedische *na* zu einer vergleichspartikel auszbilden können: 'piper non homo'. statt: piper, nonhomo. Im Gäl. *is treine na gaillean nan stuadh* 'er

stärker als (ér ist stärker, nicht) die stürme der wellen. So komt
ı überall im Veda schlecht an, wenn man der regel zur herrschaft
ıelfen wir, und keinen blick für das werden der dinge hat. Übri-
s hat es ein *nar-okas* sicherlich nie gegeben.

VI. 66, 8. *pârye dyoḥ*: bei des tages entscheidung, im ent-
eidenden moment des tages; Prof. M. M. 'at the close of the day'
wol gemeint 'kampftag'.

VII. 56, 3. Es ist fraglich, ob die *Marut* hier mit den falken
ıeint sind. Für *svapâ* ist freilich die weitausz warscheinlichste be-
tung 'nüster'; wie sie eng gedrängt wie eine zum angriff stür-
ıde reiter oder wagenschar hinjagen, bekomt der eine des andern
ızen atem zu fülen, wie disz Homer XXIII. 375. beschreibt:

ὦκα δ'ἔπειτα

αἱ Φηρητιάδαο ποδώκεες ἔκφερον ἵπποι
τὰς δὲ μετ' ἐξέφερον Διομήδεος ἄρσενες ἵπποι
Τρώιοι· οὐδέ τι πολλὸν ἄνευθ' ἔσαν ἀλλὰ μάλ' ἐγγυς,
αἰεὶ γὰρ δίφρου ἐπιβησομένοισιν ἐίκτην
πνοιῇι δ'Ευμήλοιο μετάφρενον εὐρέε τ'ὤμω
θέρμετ'· 'επ'αὐτῶι γὰρ κεφαλὰς καταθέντε πετέσθην

ist also vil warscheinlicher, dasz *çyenâḥ* nur eine flüchtig ein-
treute anspilung ist für 'die schnellen'.

VII. 56, 7. dadurch, dasz *dhîraḥ* zwischen *etâni* und *niṇyâ* ge-
llt ist, wird es hervorgehoben; es ist also der sinn: 'ein weiser
r es, der das erkannt hat'; im folgenden ist Sâyaṇa's auffaszung
ı *ûdhaḥ* als loc. höchst wichtig und man kann nur zwischen zwei
ersetzungen wälen: 'was Pṛçni die grosze im euter getragen hat'
er 'dasz P. das euter (ausz welchem dise grosze erscheinung an
ı tag getreten ist) getragen hat. Nicht wie Prof. M. M. übersetzt:
wise man understands these secrets, that Pṛçni the great bore an
der. Denn das ist das unbegreifliche der rückschlusz ausz der
ɜcheinung, dasz dieselbe ausz dem *ûdhaḥ* einer göttinn soll ent-
rungen sein. Sâyaṇa's erklärung ist daher weniger empfehlenswert.

VII. 56, 8. Prof. M. M. geht sicherlich zu weit, wenn er *dhunir*
ınir na übersetzt 'like a shouting maniac'. *Mâunam* bedeutet doch
ɜhweigen', und dasz es im Veda dise bedeutung nicht gehabt haben
ll, dafür ligt kein bestimmender grund vor; *muni* wird also auch
ı Veda den 'schweiger' bedeuten können, wobei wir gar nicht ab-
ılutes schweigen zu verstehn brauchen, sondern z. b. an relatives
ɜnken können, dasz der muni z. b. nur das lob eines bestimmten

gottes sprechen durfte. Nun steht im Veda bei vergleichen (gerade wie in den klassischen sprachen) oft der nominativ statt des genitivs der träger der eigenschaft statt der eigenschaft, um derentwillen er in den vergleich bezogen wird, also *dhunir muniriva* für *dhuner muneriva*. Nun wird von ihnen gesagt I. 87, 3. *svayam mahitvam panayanta dhûtayaḥ*. Disz wenn wir *muniḥ* im sinne eines agens nemen aber es war villeicht in alter zeit auch abstractum: 'schweigen' oder was damit oft zusammenhängt 'unverständlich sprechen' (vgl. hierüber Staatsrat Prof. Dr. V. Šercl's höchst wertvolle und scharfsinnige abhandlung o slovachŭ sŭ protivopoložnymi značeniami — ili o takŭ nazyvajemoj enantiosemii — in den Philolog. zapiski Woronež 1884. II. 7. s. 35—39. des separatabdrucks) gebraucht, wie ja *mutus* und *muttire* z. b. zusammenhangen. Es kann also *dhunir muniriva* bedeuten 'dhuni wie ein *muni*' tönend drönend wie ein unverständlich sprechender murmelnder muni', so dasz *dhuniḥ* praedicat ist, wie *çubhraḥ* zu *çušmaḥ* und *krudhmî* zu *manâñsi*. Disz verhältnis macht es doch warscheinlich, dasz *muni* agens ist, und *dhunir* angeglichen. Der vergleich steht parenthetisch, da derselbe in die construction des ganzen nicht hinein sich fügt; statt eigenschaften wie *çušmaḥ manas*, wozu natürlich *çardhaḥ* im genitiv stehn musz, wird der träger einer eigenschaft selbst hereingezogen *muniḥ*; es sollte also lauten: *dhunayo munir iva*, *dhunayo munaya iva*, 'summend wie [gebete murmelnde] muni's' oder aber da der sing. als generell bei *muniḥ* gewält worden, so ist auch das praedicat in den sing. gestellt. Wir entgehn dadurch der notwendigkeit den muni's *krudhmi manaḥ* vindicieren zu müszen, was freilich auch nicht unmöglich.

VII. 56, 19. *çanso vanušyataḥ* braucht kein fluch zu sein, sondern es ist das gebet, das jeder, der in kampf sich einläszt (vanušyán) an die gottheit richtet. Dasz beide einander gegenüberstehnde heere zu den göttern, beten wird oft erwähnt. Indirect wird disz zum fluche.

VII. 56, 20. weil *radhra* für 'sluggard' gilt, so hält Prof. M. M. auch *bhṛmi* für etwas schlechtes, aber die übersetzung: 'the Maruts stir up . . . even the vagrant' ist unbefriedigend. Der accent gibt wol Prof. M. M.'s construction recht, aber nicht der zusammenhang. Für bhṛmiḥ genügt vollständig:

I. 31, 16. âpiḥ pitâ pramatiḥ somyânâm *bhṛmir* asy (agne) ṛšikṛn martyânâm || auch hier 'vagrant'? Aber *radhra musz* 'schlechtes' bedeuten, so *musz* denn auch *bhṛmi* 'schlechtes' bedeuten. Je n'en vois pas la nécessité. Man bemerke, dasz Prof. M. M. II. 34, 15. *radhra* als 'wretch' trotz *vanditâ*, und hier *bhṛmi* als 'vagrant'

übersetzt wegen *radhra*; hier kann kein gegensatz sein, der dort nicht gewis ist.

VII. 56, 22. yahvîšu ošadhîšu vikšu: 'for rivers plants and houses' wir haben anfangs auch so übersetzt (freilich 'vikšu' 'den menschen' aber schon 112. VII. 61, 3. 'die fluren') indessen setzt *samdhananta* locale ergänzung vorausz; zweitens ist es unmöglich *yahvîšu* so ohne weiters als 'flüsze', da hier kein mythologisches moment in frage komt d. i., irdische flüsze zu verstehn, und ebenso wenig können die *viças* objekt des kampfes genannt werden, da das wort immer 'leute' bedeutet, wie οἶκος ursprünglich gewis 'familie' Grassmann gibt allerdings eine reihe von stellen unter der bedeutung 'haus wonung'; es ist aber nur 'haus' passend, weil es gleichfalls die gesammtheit der durch gleiche abstammung verbundenen bezeichnen kann. Auch VII, 70, 3. ändert hieran nichts. Yahvîḥ ist ein adjektiv von *avanayaḥ âpaḥ nadyaḥ sravataḥ*; durch *sapta* bestimmt kann man es als von den sapta sindhavaḥ gesagt verstehn, sei es von den irdischen, sei es von den durch die irdischen vorausz gesetzten himlischen (*divâḥ*). Allein da auch die pflanzen vom himel komen, so ist *divaḥ* an und für sich noch kein für dise auffaszung zwingendes moment. Da die pflanzenwelt sich fortwärend erneuert, so passt auch auf sie das epitheton *yahvyaḥ*. Heiszt es doch IV. 13, 3. tam sûryam haritaḥ sapta yahvîḥ spaçam viçvasya jagato vahanti | Wäre allerdings die etymologie, die das St. P. S. W. gibt *avasa-dhi* 'narung enthaltend für *ošadhi* richtig, dann könnte man blosz die flüsze verstehn; dann würde auch VII. 70, 4. *ošadhîšu apsu* die [alle] narung befaszenden' waszer bezeichnen. Die formel y° o° v° wäre dann von dem dichter von VII. 70, 4. erklärt worden, und so vil geht hervor, dasz auf *vikšu* kein gewicht zu legen, als habe es eine selbständige bedeutung; es kann sich nur darum handeln, ob waszer und pflanzen, oder nur eines von beiden zu verstehn.

Allein andererseits ist für *ošadhi* die etymologie von *oša* brand (also 'brennmaterial') auch nicht one grund. Man musz bedenken, dasz im süden in weiten strichen das gewönliche brennmaterial trockenes gras und stroh ist, da die halme sich in vil gröszerer stärke als bei uns entwickeln (vgl. Matth. VI. 30.), die gröszere zerteilung des materials intensivere hitze gibt und das holz für gewönliche zwecke vil zu teuer ist. Und wenn wir an vilen stellen *ošadhi* als adjektiv faszen können, ja einen ser guten sinn damit erlangen, so gibt es doch auch stellen genug, wo disz absolut unmöglich ist. Da die homonymie ein moment ist, dem bei interpretation des Ṛgveda mer

aufmerksamkeit zu schenken ist, als manche glauben wollen, so erwähnen wir noch, dasz *apsu* nicht blosz loc. pl. von *âp* sondern auch (*a-psu*) adj. im sinne von 'narungslos' sein kann. Es könnte also VII. 70, 4. *ošadhîšu apsu* (f. *apsu-šu*) in gegensatz gemeint sein zu *divo yahvîšu ošadhîšu vikšu* 'bei den stätten o Açvinâ, die ihr besitzet in des himels ewig jugendlichen fluren (d. i. trotzdem dasz ihr eure stätte habt etc.), dennoch auf des berges gipfel sitzend, dem spendenden volke speise zufürend || erfreut ihr euch doch an den gehaltlosen (schalen) pflanzen, wenn ihr die entsprechenden erhaltet von den ṛši's (oder vill. beszer 'wenn ihr erhaltet, was [eigentlich nur] für ṛiši's passt'. Dise interpretation steht nun allerdings im widerspruche mit derjenigen, welche an andern stellen für *ošu dhîšu apsu* nötig und unzweifelhaft ist z. b. 108, 11. Man siht hierausz, wie verwickelt dise frage ist; wenn auch manches von dem hier angefürten nur als mer oder weniger entfernte möglichkeit gelten kann, so fällt es doch immerhin in den bereich des zu erwägenden. Es kann *ošadhi* lange zeit zugleich in dem ursprünglichen sinne adjektiv und in dem abgeleiteten substantiv gewesen sein. Die hauptschwirigkeit, möchte man sagen, ligt in VII. 61, 3. 'spaço dadhâte ošadhîšu vikšu'; insofern als die pflanzen von dem himel und der erde zugleich abhangen, gleichsam die kinder beider sind, kann von M. und Var. gesagt werden: ihr stellt in denselben späher auf, die unabläszig ein auge auf die menschen haben'. Aber auffällig bleibt die sache doch; wir wüszten kein analogon, selbst wenn wir so weit gehn wollten *spaçaḥ* mit 'schützer' zu übersetzen. Beszer wird der sinn auch nicht, wenn wir übersetzen 'in den pflanzen [und] in den menschen', Vor der hand sehn wir keinen auszweg als bei unserer übersetzung 'in den fluren' zu bleiben.

VII. 56, 24. *svam oko abhi vaḥ syâma* | 'may we obtain our own home for you' im sinne von 'erobern' ist *okaḥ* unmöglich; man kann nicht die eigene heimat überwinden oder 'erobern'. Es liesze sich nur übersetzen: 'mögen wir bei euch *eure (svám)* eigenen verwandten auszstechen verdrängen'. Allein VII. 39, 4. erklärt Sây. *abhisanti* mit *âkrâmanti* und *abhi-as* kann nicht blosz eroberen etc. bedeutet haben. Aber die frage ist allerdings, ob *svam* 'suus' oder 'proprius' im gegensatze zu alienus ist. Es kann also auch übersetzt werden: 'mögen wir um bei euch sein eure gewonte umgebung (als diejenigen mit denen ihr euren vertrauten umgang habt'). Dasz *okaḥ* (wie so vile änliche auszdrücke in alten sprachen) nicht notwendig den ort bezeichnet, sondern die gewonte umgebung von menschen,

eisen stellen wie III. 58, 6. VII. 25, 4. 4, 8. X. 117, 4. vgl. V. 4. VI. 20, 11.

VII. 57, 1. klar ist, dasz zu construieren ist: vaḥ nâma — yaâḥ pra yajñešu — madanti. Wir würden nun weiter construieren ihvo vo he yajatrâḥ pra vo yajñešu çavasâ madanti | wenn auszcke wie: somasya yajñaḥ madhvo yajñaḥ ghṛtasya yajnaḥ vorıen; wir finden nur einmal III. 35, 10. *haviśo yajñaḥ*. Ob dises ment entscheidend ist, ist schwer zu sagen. Gegen Oldenbergs ırsetzung liesze sich an und für sich nichts einwenden (vgl. *mâdhvî* den Açvinâ), wenn nicht eben die identificierung von *vaḥ* und *atrâḥ* mit den Marut bedenken einflöszen würde. Allerdings komt *atra* von menschen gebraucht nicht vor, aber doch das ganz gleichleutende *yajata* V. 44, 10. X. 99, 11. implicite auch I. 171, 2. ni ist da mit dem sterblichen hotar *maryo mithunâ yajatraḥ*. Dagen ist Prof. M. M. bedenken gegen *madhvaḥ çavaḥ* kaum wetlich: vilmer ist es fraglich, ob gesagt werden kann *yajñešu çaâ madanti*, wenigstens wäre disz die einzige stelle hiefür. *Nâma rutâm* komt merfach vor, one dasz etwas anderes gemeint zu sein eint als nachdrücklicher hinweis entweder auf *marutaḥ*, oder auf ı ruhm des namens; auch erwartet man übereinstimmung mit *na* wie bei *mârutam* also *madhu*. So VI. 66, 1. *samânam nâma ımu;* V, 57, 5 *amṛtam nâma bhejire = amṛtâḥ*; VI. 48, 21. *nâma jñiyam* den namen *yajñiyâḥ*! Es könnte allerdings *madhvo nâma* ıstanden werden den namen [des] madhu wie IX. 109, 14. *bibharti ıu indrasya nâma*. X. 39, 1. *pitur na nâma*; madhu aber ist sa-, nicht person. Im ganzen aber erscheint disz hier one recht beiflichen grund, und man vermisst zusamenhang; denn was soll s für einen sinn haben, dasz sie *madhvaḥ* heiszen (etymologie?) d mit ihrer kraft am opfer sich erfreuen, sie die sogar himel und le erschüttern und die wolke regnen laszen etc.

VII. 58, 1. das *dhâman* ein so verzweifelt schweres wort sei, nnen wir nicht zugeben. Wenn *dhâtar* 'schöpfer' bedeutet (und ız bedeutet das wort schon im Veda), wenn *dhâtâ vidhâtâ*, dhâtâ d *dhartâ vidhartâ* vorkomen, so kann *dhâman* nur 'schöpfung geıöpf' besagen, und disz ist im Avesta anerkannte bedeutung *dâma ta*. Was aber noch hinzukomen musz, damit wir die bedeutung: in r nötigen specialisierung und definierung haben, das ist zu wiszen, e man sich das 'schaffen' das 'schöpfen' dachte. In diser beziehung t gewis zwischen den anhängern Zarathustra's und denen der veschen religion eine bedeutende verschiedenheit existiert. Wie wir

uns die altindische vorstellung von der schöpfung zu denken hab darüber kann unseres erachtens kein zweifel sein. Wir haben au gefürt an einem andern orte, dasz *dhâma* ser oft mit 'manifestati emanation' widerzugeben ist; es ist überflüszig disz hier wi auszzufüren. Aber auch wenn wir bei der ursprünglicheren bedeutu 'schöpfung' im allgemeinen bleiben, so ist dise hier vollkomen a wendbar, und es ist wichtig sie anzuwenden: der gaṇa der Ma ist *dâivyasya dhâmnaḥ* er gehört zu der götterschöpfung, die göt sind also selber schöpfung, ein geschaffenes. Im übrigen reichen n die gegenwärtigen bedeutungen von *dhâma* vollkomen ausz und s überall anwendbar, wo nicht die theoretisch philosophische zu gieren ist.

So ist unzweifelhaft das haus (im altertümlichen sinne οἶκος, 'ahlu bait ar. 'volk familie' 'ohel' hebr. 'zelt' etc.) resul einer schöpferischen tätigkeit, und zwar einer recht sinnfälligen von welcher der begrif des schaffens gewis an letzter stelle sein auszgang genomen hat. Kein wunder wenn *dhâma* auch 'haus fami bedeutet. Noch heute bedeutet *nâm dhâm* name und familie. Da 'heimat wonort'; ist damit der wonort κατ'ἐξοχήν gemeint, derjeni den man am längsten inne hat, (ar. bâqi), so bedeutet es himel pa dies'. In anderm sinne genomen kann es 'splendor' riches = substa u. a bedeuten. Anders ist es, wenn es zu der bedeutung gesetz ko Hier wird es immer oder doch so oft mit einem gotte oder ei göttlichen potenz genannt, dasz das *dhâma* notwendig als auszflu derselben betrachtet werden musz. Die allgemeine bedeutung satzu (one angabe dessen, der es statuiert hat) ist offenbar später, *samânam dhâma* 'die gemeinsame satzung' *pûrvam dhâma* 'die a satzung', denn ein *dhâma* one *dhâtar* ist undenkbar. Aber *dhâ* wird auch von der materiellen welt gebraucht. Wir nemen nun dasz dises doppelte *dhâma* von den alten Indischen philosophen zeitlich und materiell identisch gedacht wurde, als simultaner au flusz der höchsten gottheit.

VII. 59, 8. *tiraḥ satyâni* T. S. ist wichtig, weil es offen ein rechtsausdruck ist, wärend *tiraç čittani* allgemein ist und irrelevantes moment betont; wenn jemand an nachstellung seit des bösen nicht denkt, so ist disz sein, nicht des bösen, feler; wäre das *tiraḥ satyâni* das gegenseitige rechtsverhältnis klar stellt. I gute hat sich durch das *satyam* durch das recht, oder durch *satyâ* 'rechtsmittel' zu schützen gesucht.

VII. 59. 11. iheha: 'here and there' that is: 'again and again' Sâyaṇa sagt 'ihâiva' und disz ist überall das richtige. Denn der sänger ist vor allem besorgt darum, dasz die Marut zur stelle, wo er jetzt opfert, komen; das sagt er nachdrücklich 9. 10. Weder 'hier und dort' noch 'immer wider' passt hier, ersteres weil die Marut hieher komen sollen und nicht anderswohin, das zweite, weil *iheha* disz nicht bedeutet; die anrufung gilt doch nur für die gegenwärtige handlung.

VIII. 7, 1. pra pra vas triṣṭubham išam: 'the same expression occurs again VIII. 58, 1. as a galita and is therefore of little help'. Für die indische weise ist es VIII. 58, 1. ein galita, weil es in der vorligenden samhitâ an der spätern stelle steht. Damit ist aber nicht entschieden, welche der beiden stellen zur erklärung der andern zu dienen berufen ist, oder ob nicht beide aequo iure bestehn. Nimt man VIII. 58, 1. pra pra vas triṣṭubham išam mandadvîrâya indave | welches, da dhiyâ vo medhasâtaye puramdhyâ â vivâsati || offenbar einen abgeschloszenen, an das vorausz gehnde motivierend sich anschlieszenden satz gibt, den vordersatz bildet, so ist klar, dasz *išam* nicht als opferspeise gemeint sein kann, da disz ja *induḥ* ist. Der dativ *indave* bezeichnet *triṣṭubh* als dasjenige, was zu dem geopferten hinzukomt, kann also nur das recitierte gesungene bedeuten. Nimt man nun *išam* als 'speise', so kann es nur bildlich so verstanden werden, insofern auch das lied als ein genusz als stärkung u. ä. für die götter aufgefaszt wird. Auf jeden fall sehn wir hier lied und darbringung jedes für sich erwähnt.

VIII. 7, 1. haben wir: pra yad vas triṣṭubham išam vipro akšarat | weitausz am häufigsten wird *ksar* natürlich von flüszigkeiten gebraucht, doch komen auch stellen vor für *dhîtayaḥ giraḥ* vor. Nun fragt man aber, 'was läszt sich in der vorligenden situation allein mit recht vom vipra sagen 'dasz er morgens mittags abends' opferspenden darbringt, oder 'dasz er jetzt singt'? Noch dazu, dasz der auszdruck 'išam viprah kšarati' 'er gieszt ausz' mindestens bedenklich ist. Ebenso heiszt es wol dhîtayaḥ kšaranti giraḥ kšaranti' aber nicht *kšarati dhîtim*: im griech. *ἔῤῥει ὁ ἱερεὺς* (*ὥστε*) *ἀναβάλλειν το μέλος* oder *ἐῤῥύη ὁ ἱερεὺς ἀναβαλεῖν τὸ μέλος*; er ward gleichsam flieszend. Die götter komen auf die anrufung, und dann erst genieszen sie die darbringung. Die vorstellung ist nicht, dasz sie auf die darbringung, nachdem dieselbe vollzogen, komen. Nun ist die frage: musz *išam* hier als 'speise' gedacht werden? oder: verbindet sich *pra* leichter mit *išam* oder mit *akšarat*? VIII. 58, 1. haben wir kein

akṣarat; wir müszen also entweder einen *kriyâdhyâharaḥ* annemen, oder *pra* zu *išam* ziehn. Disz begründet das präjudiz für höhere altertümlichkeit gegenüber VIII. 7, 1. so wie die warscheinlichkeit, dasz auch VIII. 7, 1. *pra* nicht zu *akṣarat* zu ziehn ist. Es ist war, dasz letztere stelle den vorzug hat, dasz das metrum gâyatrî ist, ausz drei pada besteht, wärend VIII. 58, 1. eine *anuṣṭubh* ist. Aber ist nicht gerade triṣṭubh (ursprünglich die tripâdâ virâṭ) die bezeichnung für die strophe geworden, die vier pâda hat? Die grundlage der anuṣṭubh ist die gâyatrî.

Wenn wir also *pra* mit *išam* verbinden, so haben wir eine art absolutiv der gleichzeitigkeit, wo wir allerdings *eṣam* erwarten würden. Aber dise formen, die eigentlich mit den infinitiven identisch sind, sind vilfach unregelmäszig, und solche formen wie išam çubham sind nicht selten. Nun ist die construction: pra triṣṭubham išam -â vivâsati: 'indem er hervor sendet die triṣṭubh zum soma, ladet er euch' etc. wärend im andern falle: 'hervor euch die triṣṭubh speise zum soma | mit liede — ladet er euch zum opfer, wo die bezeichnung von triṣṭubh als speise neben dem soma störend, die construction abgebrochen ist. Auch die beziehung auf das im zweiten verse zu denkende subjekt macht es nötig, *išam* verbal zu nemen. Da dises moment VIII. 7, 1. felt, und da *išam* als subst. dort möglich ist, ergibt sich, dasz dise stelle jünger ist, als VIII. 58, 1. selbstverständlich unter der vorauszsetzung, dasz die eine der andern nachgebildet ist; aber klar ist, dasz VIII. 58, 1. nicht nachgebildet ist, da ein möglich es missverständnis nur VIII. 7, 1. angenomen werden kann, wenn man redeweisen wie 'vipro haviñši akṣarat' oder 'vipras triṣṭubham akṣarat' für gebräuchlich, was *wir* läugnen, ansieht, so dasz sich darausz 'vipras triṣṭubham išam aksarat' bilden konnte. Umgekert dagegen kann VIII. 58, 1. nicht nach 7, 1. gebildet worden sein, und auf jeden fall hätte der dichter 7, 1. nicht in Prof. M. M.'s weise išam als havis, sondern als triṣṭubh verstanden.

Aber wir haben die überzeugung, dasz der dichter von VIII. 7. den dichter von VIII. 58. nicht missverstanden hat; denn solche phrasen waren gewis damals einem missverständnis nicht auszgesetzt; es ist nicht einmal mit bestimmtheit zu behaupten, ob der dichter des einen abschnittes von dem des andern gewuszt hat (der eine ein Kâṇva, der andere ein Priyamedha). Es ist disz eben eine alte formel, die an den uns vorligenden stellen gewis nicht zuerst gebildet worden ist.

VIII. 7, 10. das fem. bei pṛçnayaḥ scheint uns zweifelhaft; VIII. 58, 3. gehört es zu *devânâm viças* = *marutaḥ* (zu *janman* darausz zu ergänzen âsâm); VIII. 6, 19. sind die âpas zu verstehn, und ebenso I. 84, 11.

VIII. 7, 15. adâbhyasya; man verlangt doch des stilistischen gleichgewichtes wegen zu manmabhiḥ eine nähere bestimmung, aber was damit in diser verbindung gemeint sein mag, ob der dichter oder der soma ist unklar. Anders wäre es, wenn man *eṡâm τῶνδε* auf *manmabhiḥ* 'der sterbliche vermöge diser priester gebet', bezogen würde. Vgl. z. b. 19.

VIII. 7, 16. 17. *drapsâḥ* 'torrents' und *svânâ* 'rattling' sind keine guten übersetzungen; letzteres überall = *suvânâ*.

VIII. 7, 27. *makhaḥ* vgl. VI. 66, 9. wo die Marut so heiszen.

VIII. 20, 8. der zweite vers ist zu übersetzen: 'die mit der kuh versippten edeln [sind dazu], dasz wir speise genieszen, die mächtigen [dazu da] auch, dasz sie uns retten' denn '*naḥ*' musz auch auf *iše bhuje* bezogen werden. Darausz ergibt sich die unwarscheinlichkeit der sonst scharfsinnigen von Prof. M. M. vorgeschlagenen übersetzung des ersten verses. Der vâṇa ist etwas, was am *ratha* und am *koça* (das doch 'wagenkorb' bedeutet) gleichmäszig sich befindet, also der zapfen. Es könnte aber wol rathe koçe für rathasya koçe stehn, wie some made I. 80, 1. 61, 15. IV. 58, 11. und der wirkliche wagen gemeint sein, auf dem entweder die priester zum opfer gefürt wurden, oder mit dem sie wegfuren oder um die dakšiṇâ herum etc. VII. 18, 23.

VIII. 20, 18. da *âvavṛdhvam* für *âvavṛddhvam* stehn kann, weil durch *dhv* die position erreicht ist, so ist disz vorzuziehn. Nicht verständlich aber ist uns Prof. M. M.'s übersetzung des ersten allerdings verwickelten pada: whatever liberal givers may worship the Maruts and move about together as generous | 'auch von denen, die die [der] Marut wert sind, den gutbegabten, die den hieher reichlich spendenden (eben den Marut) ihre aufwartung machen | auch von disen etc. X. 47, 7. VIII. 81, 33. Es ist also auch hier mîḍhušaḥ acc. und wie sonst auf götter bezogen.

VIII. 20, 20. das schwirige gleichnis kann nur verständlich gemacht werden, wenn man *havyaḥ* als einfach passives particip übersetzt: 'herauszgefordert'; obwol auch so der sinn nicht glatt ist, daher wir *havya* übersetzt haben 'gerümt'. Es müszte bedeuten 'entgegen zusetzen, angeboten, der angeboten wird' den herauszforderern in allen kämpfen; sonst felt der wesentliche punkt nämlich die

andeutung des momentes der überlegenheit. Prof. M. M.'s übersetz ist mühsam: 'strong like a boxer called in to assist those who for him in all fights'. so spricht nicht leicht jemand; der geda musz sein, dasz der faustkämpfer, den der dichter sich denkt, ü alle herauszforderer sigt. Auf jeden fall ist *hotar* hier der 'hera forderer'; darin ligt ja die pointe! Der gedanke ist: es trit faustkämpfer auf, und bietet den kampf an; wer nimt denselben a am besten und sichersten wider ein faustkämpfer; den musz i aber bereits bei der hand haben. Dasz die *hotâraḥ* auch als fa kämpfer zu denken sind, versteht sich von selbst. Man könnte auch übersetzen: wie ein faustkämpfer, den man bei jedem kan anbot [von faustkämpfern] nur zu rufen braucht oder 'den man allen herauszforderungen [zumfaustkampfe] rufen, citiren kann'. I bedeutung hat hotar IX. 92, 6. 97, 1.

VIII. 94, (83.) 1. Prof. M. M.'s bedenken *dhayati* als 'm gebend' zu faszen, ist wol berechtigt, allein auch im Griech. k die unregelmäszigkeit vor, dasz das medium steht, wo man a erwartet. Dagegen komt der act. inf. aor. bei Hesych. vor θῆσα der bedeutung 'säugen'.

VIII. 94, 5. was sollen wir uns denken dabei, dasz der s 'is continually clarified' *tanâ*? es bezieht sich vilmer auf *piba* 'ebenso trinkt Varuṇa'.

VIII, 94, 6. durch I. 26, 6. wird es doch warscheinlich, Agni gemeint ist.

X. 77. 1. prušâ Sây. siñcanti; Prof. M. M. 'let me shower' n I take *prušâ* for *prušâṇi* — I do not think that *abhraprušaḥ* ca meant for the Maruts. Disz ist natürlich; wenn man *prušâṇi* vers dann müszen die *abhraprušaḥ* andere sein. Nur fragt sich, ob richtige weg zu schlieszen nicht ist: da *abhraprušaḥ* unmöglich et anderes sein kann als die Marut, so kann *prušâ* weder 1. noc pr. bezeichnen. Speciell für *prušâ* kann man wol sagen, dasz, w eine form die 1. und die 2. pers. bezeichnen kann, sie auch di ps. bedeuten können musz, da der unterschied von der 2. zu de pers. vil gröszer ist, als von der 1. od. 2. zur dritten, und eine f eben nur auf disem wege dazu komen kann, die 1. und die 2. p gleichmäszig zubezeichnen, dasz dieselbe eben die 3. person mit zeichnete, d. i. an eine auszschlüszliche beziehung derselben auf der drei grammatischen personen dabei überhaupt nicht ged wurde. Und sicherlich ist Sâyaṇa nicht auf der grundlage seiner genen grammatik dazu gekomen, *prušâ* mit *siñčanti* zu glossie

)as hatte er von jemandem überkomen und diser wider von einem .. s. f. Es ligt hierin ein höchst bemerkenswertes stück tradition. Vollte Prof. M. M. consequent sein, so müszte er *pruśâ* und alle ınlichen formen als 2. si. imperat. übersetzen. Gibt er aber zu, dasz die orm auch als 1. si. gefaszt werden kann, und an einer nicht geringen anzal von stellen so gefaszt werden musz, dann kann er die 3. nicht auszschlieszen, die am allerwenigsten einer differenzierung bedarf. Mit einem worte, er musz zugeben, dasz hier für die übersetzung und das verständnis nur der *zusammenhang* maszgebend sein darf. Wenn er aber nun eine wal trift, welche *dises vorauszsetzt*, aber doch gegen *zusammenhang* verstöszt, so begeht er eine inconsequenz, und schlägt einen weg ein, der für die sicherheit der interpretation verderblich werden musz. Es komt ja pruša 1. imp. nicht von prušâṇi.

Die frucht der erklärung von *pruśâ* ist, dasz Prof. M. M. *abhraprušaḥ* nicht auf die Marut beziehn kann. Aber wie kann der dichter von sich sagen, dasz er *vâčâ vasu prušṇâti*? Wir glauben, dasz zu dem richtigen verständnisse gerade das füren dürfte, was Prof. M. M. als einen 'trick' und als unübersetzbar bezeichnet. Bedenken wir, dasz *na* ursprünglich 'nicht' bedeutet, und dasz diese bedeutung sich doch auch dort noch fülbar machen läszt, wo dieselbe in die conventionelle 'wie' übergegangen ist, so müszen wir versuchen *na* mit 'nicht' zu übersetzen: die wolkensprüher nicht mit der stimme reichtum sprühen, die havisreichen opfer nicht zeugend sind (denn das ist, wie wir uns jetzt überzeugt haben, die richtige übersetzung, weil *vijânušaḥ* als praedikat dem *pruśâ vasu* entsprechen musz); ihr *sumârutam* nicht den brahman wert zu sein — ihre schar pries ich nicht zu herlichkeit. Wir glauben nun, dasz hier der gedanke einer fingierten aber nicht wirklichen bedingung zu grunde ligt, und dasz der indikativ *astoši* im sinne eines *ἐπῄνεσα ἄν* zu nemen ist, wie solche indikative, zu denen die sprache ihre zuflucht nemen *musz*, da ein entsprechender modus nicht existiert, bekanntlich im Brâhmaṇa und im Mahâbhârata vorkomen. Ebenso im Arabischen: *lau lâ 'attaqi laqataltuhu*: *εἰ μὴ θεὸν ἐδεδοίκειν ἀπέκτεινα ἄν αὐτόν*; *la* = *ἄν*. Dem sinne nach: 'wenn die wolkensprüher mit ihrer stimme nicht reichtum sprühn würden, so wären die havisreichen opfer (adversativ gedacht: die opfer, die doch an havis reich sind), nicht zeugend (fruchtbringend); wenn das Sumârutam [diser] den brahman nicht wert wären, so priese ich ihre schar nicht zu

ihrer herlichkeit'. Will man *na* als noch wirksame negation nicht gelten laszen, so kann man *na — na* mit 'wie — so' übersetzen.

X. 77, 2. *akraḥ* dürfte doch wegen seiner beziehung zu Agni, und wegen der hervorgehobenen auszschmückung (*marmṛjenyaḥ*) die opfersäule bezeichnen. In III. 1, 12. ist *samithe mahînâm* zu trennen von *akro na babhriḥ*; dabei ist wol an das dem heere vorangetragene feuer zu denken: 'wenn die groszen heere zusammentreffen ein träger wie eine säule'.

X. 77, 5. Prof. M. M.'s auffaszung von prayujaḥ 'drivers' verdient den vorzug; doch könnte man auch an *prayukti* denken; mit der absicht des planes 'zügeln' nicht τηνάλλως; *pravâsaḥ* dürfte vilieicht von einem *pravâs* 'fortwehend' (muster *çankhadhmâs*) komen.

X. 78. 1. Prof. M. M. übersetzt *râjânaḥ* immer mit 'kings'; so auch I. 85, 8. wo *çûrâ yûyudhayaḥ* vorauszgeht; die Marut werden nicht sowol mit königen als mit wagenkämpfern verglichen. Hier nun ist dise übersetzung besonders unangemeszen, weil gemeint ist, die Marut gleichen den besten ausz allen drei ständen, und es interessant ist auch die viçaḥ so ehrenvoll genannt zu finden, wo Prof. M. M.'s übersetzung, obwol sie der nötigen praecision entbert, doch offenbar das richtige beabsichtigt: 'the youths of our hamlets'.

X. 78, 3. çimîvantaḥ dürfte sein 'bristling [with weapons]' waffenstarrend.

I. 43, 3. Prof. M. M. hat recht unter *viçve* hier die Marut zu verstehn. — 9. mûrdhâ nâbhâ: die sache steht so: *nâbhâ* kann nominativ sein, *mûrdhâ* kann nicht local sein. So ist IX. 27, 3. (man vergleiche IX. 93, 3.) soma *mûrdhâ*, *nabhâ* IX. 79, 4. divi te nâbhâ, paramo ya âdade | am himel ist dein nabel (ὄμφαλος), der an die höchste stelle erhoben der zum höchsten erhoben; IX. 10, 8. nâbhâ nâbhim na âdade 'als *nâbhâ* [selber] hat er uns als *nâbhi* angenomen' auch Grassmann erklärt 'soma'; IX. 72, 7. heiszt er *nâbhâ pṛthivyâḥ dharuno* maho divaḥ | IX. 12, 4. divo nâbhâ vičakšaṇaḥ | IX. 74, 4. ṛtasya nâbhiḥ. So heiszt auch Agni *nâbhiḥ*. Äuszerst schwirig ist IX. 71, 4. harmyasya sakšaṇiḥ (sač) müszen wir jetzt als Agni verstehn 'den besucher des herdes'; er ist zugleich das euter (â yasminn ûdhani = ûdhar yasmin) und der scheitel etc. so dasz hier *mûrdhâ* nicht soma sondern das feuer ist, da ja der *agriyo varîmabhiḥ* der soma sein musz. Die hauptsache ist wider der nominativ *nâbhâ*; wer disen als bewiesen anerkennt, musz denselben auch hier annemen, und wir meinen, dasz gerade vorligende stelle die berechtigung des-

selben schlagend dartut. Es handelt sich ja hier nicht um Rudra sondern um Soma.

I. 114, 10. wir stehn auf seite der les. der T. S. ârâtte goghne -- purušaghne — sumnam asme te astu | ; denn wir haben bd. VI. p. 253. eine respektable anzal unzweifelhafter gen. si. auf *-e* von *-a* stämmen nachgewiesen; wenn also der com. erklärt *goghnasya* etc. so ist disz ein beweis, dasz solche fälle bekannt waren, denen anerkennung zu verschaffen allerdings eine herkulesarbeit sein dürfte. Es ist nicht zu denken, dasz dise form (oder nichtform) mit dem gen. der *o*-st. im Lat. zusammenhange; es ist eben eine stammform, die sich im verhältnisse der abhängigkeit erhalten hat, wie in praed. u. objektsverhältnis bei *bhû as kṛ*. In nachkeltischer vorgermanischer zeit, ward derselbe durch *âs* (ausz *ât*) beim nomen subst. *-sya* beim pronomen verdrängt. Letzteres ist ausz' der bereits dem osk. *-zum* lat. *rum* zu grunde ligenden *-syâm* gekürzt, welche kürzung offenbar laut-symbolisch ebenso den sing. andeuten sollte, wie im slavolet. *mi* mi ausz *mîs mî* beim instrum. z. b. тъмь тъмн. Anders ist im griech. (λεγ-)ουσι, das ausz sing. dat. (λεγ-)ουτι entstanden war, wegen des an den plur. gemanenden σι in den plur. geschoben worden, und hat im attischen das gemeingriech. (λεγ-)ουτεσσι vollständig verdrängt. In unserer abh. über die genesis der grammatischen formen des Samskṛt haben wir noch bedenken gegen dise erklärung getragen, die unbegründet sind.

Wir stehn nunmer nicht an, auch hier schon wegen der ungleich schwirigern construction der les. der T. S. den vorzug zu geben: 'dein glück, der du ausz der fern rinder und männer tötest, soll bei uns sein für den heldenbeherschenden' doch könnte für *kšayadvirâya* '*kšayadvîra yat*' gelesen werden. Indes kann VIII. 19, 10. *kšayadvîraḥ* kaum anders als auf *martaḥ* bezogen werden. Ausz disem beispile ist wider zu ersehn, wie leicht es ist, der überlieferung unrecht zu tun, und dasz ein vollkomen anstandsloser, in sinn und form befriedigender text nichts mer sein kann als eine banalisierung von etwas, was aufgehört hatte selber banal d. i. gewönlich zu sein.

II. 33, 1. *kšam* komt im Ṛgv. selten vor; nun scheint uns (neben dem umstande, dasz *kšam* sonst nur in beziehung auf den menschen vorkomt) der bedeutung nach das verbum auf das verhältnis des gottes zum tiere kaum anwendbar. Der sinn scheint uns zu sein: der held möge diejenige auszdauer besitzen, die nötig ist, um sich des pferdes zu bemeistern. Prof. M. M.'s 'to submit' ist auch ganz

passend: 'der held möge sich dem pferde unterziehn', wir haben das resultat gegeben. Auszerdem wird an *keiner einzigen stelle* (von 83) Rudra *vîraḥ* (auch nicht *suvîraḥ*) genannt. Unwillkürlich faszt man (wie str. 4.) *no vîraḥ* zusammen im sinne 'unser held' und damit ergibt sich das weitere von selbst.

II. 33, 5. 'he who is invoked by invocations and libations, may I pay off that Rudra with my hymns of praise'; *havate* passiv zu nemen geht nicht an. Um die gegen uns erhobenen einwände auf ihre stärke zu prüfen, geht man am besten von dem 2. verse ausz, dessen sinn nicht zweifelhaft sein kann: 'im herzen mild und leicht errufen möge er uns diser feindlichen absicht nicht preisgeben' 'may he not — deliver us to this wrath'. Nun musz doch im vorauszgehnden eine andeutung 1. auf *manâ* 2. auf den urheber derselben ligen, auf den sich *asyâi* (= *asya* huic irae = huius irae) eben bezieht. Prof. M. M. setzt freilich den ersten vers mit einem schluszpunkte ab d. h. er *will* keinen zusammenhang. Ob disz hilft, wiszen wir nicht. Wir ziehn immer zusammenhang vor, da diser den sinn sichert, und oft die einzige probe für die richtigkeit der übersetzung abgibt, wärend die zerreiszung alles unsicher macht. Nun sollten wir meinen, dasz eines sicher ist: *asyâi* bezieht sich auf *yo havate*; der betreffende sucht seine *manâ* durch anrufung Rudra's durchzusetzen, und pada 2. mit der ersten ps. des verbums läszt keine andere construction zu als die der directen rede. All disz hat einen völlig evidenten unbestreitbaren zusammenhang und sinn, wärend wir bei Prof. M. M.'s nicht verstehn, was mit 'this wrath' gemeint sein soll.

Nun '*avadiśiya*'. Dasz *ava* nicht passe, ist nicht begründet, wie sich durch zahlreiche beispile beweisen läszt. Es entspricht vortrefflich dem κατα in καταδέω, das wie wir in unsern Nachtr. auszgefürt haben, im Griech. in disem sinne gebräuchlich war. Vgl. T. S. II. 3, 1. idam aham âdityân badhnâmi âmušmâd viço 'vagantoḥ' dagegen, dasz das volk von diesem N. N. abfalle'.

Nun hat Prof. Roth für *avaday* die bedeutung 'componieren büszen vergüten' gefunden, und dise will Prof. M. M. auf *avadiśiya* übertragen, ohne die identität der beiden verba zu erweisen, an welche nicht zu denken ist. Ganz davon abgesehn, dasz die sache selber gar nicht am platze ist. Offenbar müszte man dann 'this wrath' auf Rudra's zorn beziehn, aber da wäre doch *rîradhat* nicht am platze, das immer bedeutet: jemanden einem andern hilflos preisgeben, dasz derselbe mit ihm machen kann, was er will, (so oft

dviśaté nidé vadhâya vṛkâya ripave). Wir sehn, ganz abgesehn von der unmöglichen identificierung von (ava-) di- (śîya) und (ava-) day- (ate), nicht, dasz so die schwirigkeiten in befriedigenderer weise gelöst wären als bei unserer übersetzung; wir finden vilmer in der übersetzung schwirigkeiten, die dem texte fremd sind.

II. 33, 6. *ghṛṇîva*: Prof. M. M. corrigiert nach VI. 16, 38. *ghṛṇer iva* (∪ – ∪), und glaubt die scheinbare unregelmäszigkeit des metrums habe zu der änderung *ghṛṇîva* gefürt. Sollte man nicht glauben, dasz wenn eine solche meszung erlaubt war, die textredaktoren, die doch sicherlich nicht die ersten besten waren, davon wiszen muszten? Tatsächlich ist ja von einer solchen meszung (*iva* als *va)* in den commentaren die rede. Die texte waren den redaktoren, die ja keine schüler waren, von jugend auf bekannt. Aber weiter, wenn dise redaktoren *ghṛṇer* in *ghṛṇi* änderten, so müszen sie etwas gewollt, einen tatsächlichen sinn im auge gehabt haben. Denn dasselbe war mit *ghṛṇer na* erreicht. Als vergleichspartikel ist *na* entschieden älter; dasz die redaktoren nicht so unwiszend waren 1. an *iva* als einsilbiger enklitika anstosz zu nemen 2. auf den so einfachen auszweg *na* statt *iva* zu setzen zu vergeszen, musz unbedingt anerkannt werden. Auf jeden fall musz man fragen, für was galt den textredaktoren *ghṛṇi*, das sie an die stelle von *ghṛṇer* gesetzt haben sollen? Prof. M. M. müszte sich entweder für instrumental *ghṛṇî* oder für *ghṛṇi* local erklären. Er tut aber keines von beidem. Eines von disen zweien musz aber das richtige sein, eines von disen müszen die texredaktoren gemeint haben. Als instrum. ist *ghṛṇî* nicht unmöglich, denn wir haben im S. V. *vyânaçî dharmaṇâ* (von uns bd. VI. citiert); vgl. auch *tmanyâ*.

Vor allem bemerken wir, dasz man beides sagen kann, 'in der sonnenglut schatten erreichen' und 'ausz der sonnenglut in den schatten komen'. Die anordner des pada taten nicht mer als notwendig war; sie zerlegten *ghṛṇîva* in *ghṛṇi-iva*, und wir meinen, sie hatten gute auktorität dafür. Sollten dagegen die gelerten von heut zu tage nicht wiszen, dank der Bopp-Schleicher-Curtius'schen sprachwiszenschaft, wie der alte local der stämme auf *-i* lautete? Die beispile des Griech. (*νυκτί ἔγκυτι* cuti-s *ðaí*), des Latein, wo der ablativ *-ĕ* nichts anderes ist als der alte local, der dem stamme gleich ist, die altslav. locale auf -ɛ (sing. plur. -ɛ-ѫ), die zahlreichen fälle des Veda und des Brâhmaṇa selber (z. b. *sâmi* 'in der hälfte') sind verloren. Oder glaubt man nicht, dasz die textredaktoren auf einen instr. *ghṛṇî* auch one Bopp etc. hätten komen können? Eben dasz

sie *ghṛṇi* ansetzten, one doch von irgend einer theorie dazu bestimmt zu sein, dises spontane geständnis, kann man sagen, beweist, wie sie über dergleichen fälle urteilten, aber auch, dasz die sache überhaupt nicht fraglich war; damals war dise auffaszung selbstverständlich, sie gab, was sie gab, als faktum. Erst der wiszenschaft hat disz nicht genügt; wenn aber die wiszenschaft mit einem faktum nichts anzufangen weisz, so musz die wiszenschaft, nicht das faktum berichtigt werden. Es ist leicht *ghṛṇîva* in *ghṛṇî-iva* aufzulösen, oder in *ghṛṇer iva* zu ändern. Notwendig aber ist es doch, dabei sich klar zu werden, was disz bedeutet; sich klar zu werden, wie es denn komt, dasz leute, die mit den texten innig vertraut waren, denen andererseits die paradigmatischen anforderungen der grammatik gewis doch einigermaszen bekannt waren, eine form in *ghṛṇîva* suchten, die den sprachgelerten der neuzeit verpönt erscheint; wie es doch komt, dasz dise ihre eigene conjectur *ghṛṇîva* felerhaft in *ghṛṇi-iva* zerlegt haben sollen, doch wol nicht im sinne von *ghṛṇer-iva?* da sie doch disz denselben nur unter der vorauszsetzung zumuten können, dasz sie unter *ghṛṇi* eine vedische form in vedischer bedeutung an die stelle von *ghṛṇer* setzen wollten. Hätten sie nicht (wie X. 101, 11. *yoneva*) leicht *ghṛṇeva* schreiben können?

Kurz gesagt, die vermutung, dasz die alten textredaktoren das unschuldige *ghṛṇer* in eine form verwandelt haben sollen, die wenn wir ausz Prof. M. M.'s schweigen einen schlusz ziehn wollen, ihm für falsch gilt, und eine definierung nicht zuläszt, disе vermutung hat keinen innern halt, und wälzt auf andere einen vorwurf, der weder bewiesen noch plausibel gemacht werden kann.

II. 33, 12. *vandamânam* wegen *pratinanâma.*

VII. 46, 1. *çṛṇotana* in T. br. ist offenbar durch den verlust des *u-* zeichens ausz *çṛṇotu naḥ* entstanden.

VII. 46, 4. *jîvaçanse* 'good report among men, having g. r. a. m.' wie Grassmann 'von lebenden gelobt'; aber kann man denn von toten gelobt werden? Murdeh ba dast i zindeh! sagt das Persische sprichwort. Es tritt *jîva* immer im gegensatze zum toten auf, vilfach mit *anâgaḥ* verbunden: X. 36, 9. *jîvâ jîvaputrâ anâgasaḥ* ebenso X. 37, 7. 8. VIII. 56, 5. weil das *âgas* dem leben feindlich gedacht wurde; *anâgastve jîvaçanse* musz also in engem zusammenhange gedacht werden, man könnte also höchstens so weit gehn zu übersetzen 'sündelosigkeit, die das lob der preis der lebenden ist' aber 'von lebenden gelobt' hat keinen sinn, weil man sich weder um lob

noch um tadel seitens der toten kümmert. Was allein nicht stirbt ist 'dômr um daudan hvern' aber der träger dises 'dômr' 'endurteils' kann nur der lebende sein, so wie niemand sagen wird ich wünsche von lebenden gelobt zu werden. Nun passt aber bei *barhis* auch disz nicht 'der rum des lebenden', weil wir für einen solchen gegensatz gar keinen anhaltspunkt besitzen. Barhis steht hier als pars pro toto, als symbol der gottesvererung; was ist nun die bitte an den gott: verschont zu werden von krankheit und tod. Und nun soll der sprecher sein gebet schlieszen mit den worten: let us have our barhis, and good report among men. Da wäre es doch wenigstens inhaltsreicher *jîvaçanse* als adjektiv zu *barhis* zu nemen 'lasz uns ein barhis haben, das unter den lebenden (*disz* bedeutet *jîva*, nicht '*men*' wie Prof. M. M. übersetzt) berümt ist' (dadurch nämlich, dasz die in verbindung mit demselben vollzogenen handlungen guten erfolg haben). Aber *jîva* hat keine beziehung zu all disem, da würde man *martya* oder *âyu* oder änl. erwarten. Da ist denn doch der alte satz *barhir vâi bhûma prajâ iti çruteḥ* ein beszerer fürer.

I. 134, 1. sûnṛtâ soll die morgenröte sein; dafür felt doch ein anhaltspunkt, irgend welche überlieferung. Dasz wir *sûnṛtâ* ausz *su-nṛ-tâ* erklären, haben wir nirgends gesagt; bd. IV. p. 2. stellen wir *sûnarî* zu altbaktr. *hunare*, und handeln über das verhältnis des fem. zu msc. *sûnara*. Es ist nicht klar, wie hier eine falsche analogie mit anṛta soll wirksam gewesen sein, weil *sûnṛtâ* doch das abstractum von *sûnara* ist.

I. 134, 2. yad dha krâṇâ iradhyâi dakšam sačanta ûtayaḥ: 'when his performed aids assume strength for achievement' wir übersetzen: may the exhilarating liquor gladden thee, Vâyu, the drops, which we have prepared, the well-prepared, in the morning, the drops prepared with milk at morning | that manyfold help contrived for the successful execution of our plans may attend on our skill | the sets of horses, by being turned all hitherward to grant our prayer, answer favorably to the songs ||

I. 134, 5. *pâsi* die furcht vor der gottheit ist ein alter zug, den man nicht weg corrigieren darf.

I. 134, 6. *vihutmatînâm-vavarjušînâm*: beides zweifelhaft; weder Gr.'s noch Prof. M. M.'s übersetzung befriedigt; *vi-hu* kann weder in der bedeutung 'opfer trank auszgieszen' noch in der andern 'anrufen' zugelaszen werden. Für ein *vihut* ist nur die bedeutung

'schlacht' denkbar; *vavarjušiaḥ* kann die bedeuten, die sich in erhalten haben; nur die können opfern, 'die entkomen sind'.

X. 168, 2. es ist zu construieren: sam anu prerate ... vâta višṭhâḥ | wobei *viṣṭhâḥ* doch acc. sein musz; wer die frauen s kann nicht zweifelhaft sein. Wenig empfiehlt sich Prof. M. M.'s ü setzung '(the gusts of Vâta) they go towards him' nachdem ge ist: afterwards there rise the gusts of V. ungenau, denn wie 'afterwards' verstanden werden?

Nachtragsweise fügen wir hinzu: zu I. 61, 3. (pg. 5.) (IX. 2. — zu svadhã pg. 6. qaê daêna qaêti qaêt-ât — zu I. 39, 9. 13.) IX. 76, 3. 100, 3. — zu I. 85, 9. (pg. 15.) IX. 47, 4. vidha — zu I. 88, 4. (pg. 19.) IX. 97, 57. — zu II. 34, 13. (pg. ṛtam (*arta aša*) ist wol am besten mit 'warheit' *satyam* mit 'wa tigkeit' zu übersetzen: *truth* und *sooth* (*soothfastness*).

Disz sind die einwendungen etwa, welche wir gegen di allgemeinen vortrefliche, in der sprache vollkomen klar durc fürte, manichfache belerung manichfache berichtigungen biet übersetzung zu erheben haben. Ein vergleich mit der zunächs erwähnenden wäre interessant, doch müszen wir uns für jetzt versagen. Nämlich von 1889 bisz 1891 hat R. Griffith (Benares zarus & Co) den Ṛgveda in vollständiger übersetzung mit den n sten anmerkungen herauszgegeben. Diese übersetzung ahmt das me des originals innerhalb gewisser grenzen nach, und ist formell al gelungen zu bezeichnen. Aber auch materiell ist dieselbe eine hö anerkennenswerte arbeit. Wenn auch von überwigend eklektisc charakter, beweist sie doch, dasz der (rümlichst bekannte) verf auch auf disem gebiete alle ihm zugänglichen hilfsmittel gewisse und mit verständnis benützt hat. Villeicht wird es uns in nicht zuferner zeit möglich über dise umfangsreiche arbeit näheres zu richten.

Vedische Mythologie v. Alfred Hillebrand. 1. Bd. Soma verwandte Götter. Breslau Wilhelm Koebner 1891. Ein an sc sinnigen untersuchungen und wichtigen resultaten überreiches b welches die ungewönlichen eigenschaften des verfaszers, die den lerten publicum von den frühern leistungen desselben zu ge bekannt sind, widerum in hellem liechte leuchten läszt. Gelersan nicht nur sonder auch was derselben erst ihren waren wert verl scharfsinn und unparteiische kritik sind hier in eine harmonie

bracht, wie dieselbe selten zu finden. Darum kann man man auch sagen, dasz das buch einen bedeutenden wesentlichen fortschritt auf dem gebiete der vedischen forschung auszmacht, und vile wichtige punkte, die biszher nur nebenher abgetan worden sind, man kann wol sagen endgültig erledigt.

Der erste abschnitt des buches ist der beschreibung der somapflanze gewidmet, in welcher der vf. alle andeutungen und angaben der alten litteratur gesammelt hat und bespricht, welche geeignet sein könnten, zu der botanischen bestimmung der pflanze zu füren, deren saft der soma haoma ist. Die angabe ausz einem alten medicinischen lerbuche, welche die somapflanze schildert, zuerst von Prof. M. M. ans liecht gezogen, halten wir für ser wertvoll; dergleichen ist nicht ausz der luft gegriffen, sondern stammt gewis ausz einer çrâutaquelle; woher hätte der überlieferer eine relativ so detaillierte beschreibung bekomen? Auch der nebenumstand, dasz die pflanze von zigen gern gefreszen wird, ist charakteristisch; weil die zige ein ser naschhaftes leckeres tier ist, und weil es zeigt, dasz die pflanze kein baum sondern ein nidriger strauch ist. Allerdings sind uns abbildungen der somapflanze zu gesichte gekomen, auf denen dieselbe nicht 'nišpattrâ' war, sondern lange schmale ser spitz zulaufende blätter hat.

Bemerkenswert wäre vor allem, dasz weder Inder noch Eranier die pflanze anders bezeichnet zu haben scheinen, als mit dem namen 'saft'. Später findet sich *somalatâ somavallî*, was alles dem Ṛg. u. Atharv. v. wenigstens fremd ist, wie wir 'weinrebe' sagen, da wir für ἄμπελος auch kein ursprünglich deutsches wort haben, so wenig als die Italer, deren *vitis* ja auch nur den biegsamen stamm einer pflanze überhaupt bezeichnet haben wird; 'rebe' und 'vitis' haben aber das gemeinsame schicksal gehabt, allmählich auszschlüszlich im sinne von weinrebe gebraucht zu werden, wärend wir wol auch von den pflanzen kurz 'wein' sagen, wie der Inder soma von dem betreffenden strauche.

Soma musz also ursprünglich 'saft' 'ῥεῦμα überhaupt bedeutet haben; gehört hieher ahd. *sou* oder zu slav. sok? Es ist gewis eine eigentümliche erscheinung; würden wir nach der analogie von 'rebe' und 'vitis' schlieszen, so wäre die somapflanze eine Indern wie Eraniern gleich fremde pflanze gewesen, für welche sie keinen namen hatten, und von der sie (ebenso wie anfänglich Germanen und Italer von ἄμπελος) nur das zuerst produkt kennen gelernt hatten. Es würde disz vorauszsetzen, dasz der soma ein getränk auch für den

menschen war (vgl. IX. 99, 3.). Es ist zwar warscheinlich, dasz auch *gefen* und *džafanu* ursprünglich nur eine sich rankende pflanze bezeichnet haben, aber andererseits dürfte der weinbau auch bei den Semiten nicht ursprünglich entstanden sein. Das Assyr. *karanu* ist vill. ausz *karamu* entstanden oder auf *qaran* zurück zufüren (vom anbinden der reben).

Als die Inder und die Eranier mit der pflanze selber bekannt wurden, benannten sie dieselbe natürlicherweise nach dem ihnen früher bekannt gewordenen produkte derselben. Aber villeicht ist die caerimonie des somakaufes zum teil wenigstens auf disen umstand zurück zu füren.

Ein wichtiges moment betont der vf. s. 14. flg. nämlich, dasz die somapflanze hangende niderhangende zweige gehabt hat, wie er unzweifelhaft richtig das avest. ʻnâmyañçûs faszt. In demselben sinne erklärt er auch das nur III. 53, 14. vorkomende ʻnâičâçâkhâ; scharfsinnig und ser ansprechend, auch läszt sich nur weniges und nicht geradezu entscheidendes dagegen sagen. Auffällig ist immerhin die ganz allein dastehnde bezeichnung, wenn man dieselbe mit der von Prof. M. M. entdeckten beschreibung vergleicht, in welcher gerade dises merkmal, charakteristisch wie es ist, felt; weiter wird ʻ*randh*' immer nur im bösen sinne gebraucht; es bezeichnet ʻder übelwollenden rache nemenden willkür schutzlos preisgeben, so dasz dise mit dem preisgegebenen verfaren kann nach belieben'. Nur eine stelle läszt sich für den sinn, der hier für ʻrandhaya' verlangt würde, anfüren: X. 30, 1. es ligt nahe an diser stelle für rîradhâ *sîšadha* zu vermuten, da jenes absolut sinnwidrig wäre: ʻich will preisgeben dem weites gebiet beherschenden dise ʻsuvṛkti' schöne zurüstung'.

Andererseits ist der ganze auszdruck ʻnâičâçâkham vedaḥ' für ʻsoma' ʻden besitz, was er überhaupt besitzt an schlaffzweigigem, der pflanze mit niderhangenden zweigen' das verlangen in den besitz des *soma eines andern* zu komen gewis ebenso singulär, als der von dem vf. beanstandete gebrauch von çâkhâ' im sinne von ʻsecte' Der vf. findet es am passendsten *nâi*° mit *vedaḥ* in verbindung zu setzen, aber disz stimmt nicht gut mit dem offenbaren nachdruck, der auf ṇâi° ligt; *vedaḥ* musz allgemein gesagt sein, es ist allgemeiner als die vorher erwähnten ʻgâvaḥ': bring uns überhaupt, was er hat; nun ist er damit ja eben selber preisgegeben à la merci derer, die Indra's fromme verehrer sind; wozu dann noch fragt man der soma? die kühe werden wol auch nicht verlangt, um Indra milchtrank liefern zu können. Denn eben weil die verehrer Indra soma

l milchtrank dargebracht haben, halten sie sich für berechtigt, ıpruch auf das vermögen derer zu erheben, die disz nicht tun. ız ergibt sich ausz den vorhergehnden strophen 1. 3. 4. 6. 8. (11.). Wir sagen damit keineswegs, dasz die an sich höchst ıprechende erklärung des vf. falsch sei; wir können uns nur nicht t voller überzeugung dafür erklären; denn bei unserer frühern ffaszung ist die steigerung doch deutlich: gibt uns seine kühe — es was er hat — ihn selber preis.

S. 18. bemerken wir, dasz wir sûbharva übersetzt haben *'wie* ıweine freszend' nicht: 'schweine freszend'. Was 'mânám andhasaḥ' trift, so wäre villeicht geradezu 'schöpfer des saftes' zu überzen.

Weiterhin behandelt der vf. die farbe des soma: *aruṇa babhru* tzteres wol mit 'frisch' *taruṇa* zu geben), und für *vâsarî* möchten r jetzt Sâyaṇa's *bahukṣîrâ* vorziehn.

Von s. 30. an die *parûṅṣi parvâṇi* der somapflanze. Statt *ıdhitâ* ist wol *samdhitâ* zu lesen, wenn nicht svadhitâ für *svasmin ıâne hitâ* steht, oder zusammenhang mit *svadhâ* anzunemen ist *σθότα ἄρθρα*, als synonym von priyâṇi *φίλα*; weder 'lieb' noch ısz' passen hier sonderlich; Sây. hat das richtige.

S. 32. flg. handelt von *aṅçu*, welches Grassm. für den namen r somapflanze ansah; das konnte es sein in der weise, wie wir en dasselbe von rebe und vitis bemerkt haben, aber weit weniger clusiv.

V. 43, 4. übersetzt der vf. pg. 37. 'die zehn finger die beiden me ... schirren den stein an' disz ist nicht möglich, da man finger ıd arme nicht ex aequo nennen kann, zweitens *yuñjate* hier nicht ın technischen sinn 'anschirren' hat; es ist gemeint, dasz die *soma-essung* vor sich geht, mithin die steine *bereits angeschirrt sind.* ırum heiszt es auch: ye somasya *çamitârâ suhastâ* es ist die verindung der geschicklichkeit, der beweglichkeit der ınd mit der kraft der arme; weil aber der vf. *bâhû* nicht im ıne von *bâhubhyâm* (bei uns bd. VI. 248.) nemen wollte, so hat er ın feinen sinn der stelle notwendig verfelen müszen: Die zehn ıger vereinen den stein mit den beiden armen, die des soma hlächter sind mit geschickten händen.

Ob *bahulânta* 'mit zahlreichen enden' bedeuten kann, hängt fenbar damit zusammen, ob *tîvra* = *tijita tigma tîkṣṇa* sein kann. er etymologische zusammenhang ist nicht zweifelhaft; aber wir beveifeln ganz und gar, dasz *tîvra* 'spitz' bedeuten könne; es ist

seiner ursprünglich sinnlichen bedeutung schon ganz entfremdet. Es wird wol Sâyaṇa's erklärung das richtige sein: trankspenden, die vilfachen erfolg haben.

Von pg. 39. *kšip*. Hier müszen wir gegen die übersetzung von zwei stellen einwendung erheben, zunächst gegen die zweite IX. 61, 10. uččâ te jâtam andhaso divi šad bhûmy âdade ugram çarma mahi çravaḥ | nach alter allgemein angenomener übersetzung gibt der vf. *bhûmi* als nomin. s. trotz dem evidenten gegensatz *divi šad*, trotzdem dasz er offenbar mit dem wirklichen objekt *'ugramç⁰ mahiçr⁰* nicht fertig wird, und statt dessen ein unrichtiges objekt 'es' (andhas) substituiert. Es ist doch ganz offenbar gemeint: 'obwol am himel geboren, hat doch das kraut auf der erde eine mächtige stätte (vedim devayajanam), hohen ruhm erlangt'. S. unsere anm. bd. V. 351. 352.

Die andere (bei Hillebr. die erste) stelle ist schwiriger, wo es heiszt: divi te nâbhâ paramo ya âdade | pṛthivyâs te ruruhuḥ sânavi kšipaḥ || adrayas tvâ bapsati gor adhi tvači | apsutvâ hastâir duduhur manîšiṇaḥ || disz übersetzt der vf. so: an deiner geburtstätte am himel, der als der höchste sie (?) empfieng | *auf der erde rücken sind deine finger gewachsen* | etc. auf der vorhergehnden seite erkennt der vf. selber an, dasz die strophe ausz *vier selbständigen gliedern* besteht; folglich sollte man dise auch in der übersetzung wider finden, was nicht der fall. Denn die etwas dunkel gehaltene faszung erlaubt nur zu vermuten, dasz der vf. auch im himel die 'finger' des soma wachsen läszt, was nicht richtig. Die schilderung enthält nämlich zwei gegensätze; es ist doch klar, dasz gegenüber der merheit (kšipaḥ) des soma auf der erde die einheit desselben am himel betont wird, wärend (was wir nur nebenher bemerken) im zweiten verse *adrayas* und *manîšiṇas*, *apsu* und *gor adhi tvači*, *bapsati* und *hastâir duduhur* offenbare gegensätze bilden. Es musz also (nach des vf. eigenem zugeständnisse dasz auch pada *a)* ein selbständiges glid ist) im pada *a*) ein gegensatz zu *pṛthivyâḥ sânavi* und zu kšipaḥ sich finden, denn in *ruruhuḥ* und *paramo ya âdade* ist kein besonders specieller inhalt, nur sovil werden wir gleich vorweg nemen, dasz *âdade* eben als dem *ruruhuḥ* entsprechend *passiv* wird sein müszen. Nun ist der gegensatz zu *pṛthivyâḥ sânavi*: *divi* und weiter nichts; für *kšipaḥ* bleibt nur *nâbhâ*, (*paramaḥ* yaḥ â dade), welches hiedurch unwiderleglich als no. si. erwiesen wird, um so sicherer, als wir schon in unserer übersetzung in demselben den *mond* gefunden haben, was man kann sagen die haupt-these des ganzen buches des vfs. bildet. So lange man sich sperrt gegen so evidente dinge, wie *nâbhâ*

so. si., so lange kann von einem sichern und wirklichen verständnis der alten schriften der Inder nicht die rede sein. Geht man aber auf die *kunst* der alten vedischen dichter ein, so liechtet sich manch undurchdringlich scheinendes dickicht.

S. 41. flg. vâṇa 'ror'. Hiezu zieht der vf. IV. 24, 9. bhûyasâ vasnam ačarat kanîyo | avikrîto akânišam punar yan | sa bhûyasâ kanîyo nârirečît | dînâ dakšâ vipraduhanti vâṇam || und übersetzt: um zu hohen preis kam zu wenig zum verkauf. Als man mir nicht verkauft hatte, wollte ich wider komend damit zufrieden sein. Da liesz [der händler] mir selbst um den zu hohen preis das zu wenige nicht [mer]. Schwache geister zermelken jetzt das ror. || Man wolle bemerken, dasz anstatt des gewönlichen *duh* hier *vi-pra-duh* steht, was ich durch 'zermelken' auszzudrücken suchte. Der dichter (?) spricht naserümpfend 'von dem dummen verkäufer; in dessen händen jetzt der erwünschte soma zurück gebliben ist, und zum trank verwendet wird'. So weit der vf. Er hätte hinzufügen müszen: 'zum tranke für menschen', denn nach der überlieferung wird ja der soma nicht von solchen überkomen, die eventuell selber denselben zu trankopfern gebrauchen. Scharfsinnig ist dise interpretation gewis; sie gibt einen einheitlichen wenigstens a prima facie anstandsfreien sinn, der auf der von vornherein nicht abzulenenden vorauszsetzung beruht, es handle sich hier um den somakauf; *avikrîtaḥ* bedeute den, dem nicht verkauft worden; *punar yan* müsze 'widerkomend' bedeuten: *vasnam* bedeute 'verkauf' und nicht 'preis'. Die 1. hauptfrage ist nun: handelt es sich hier um somakauf? die 2. frage: ist pada *c)* richtig übersetzt? Sicherlich verlangt es die methode die vorauszsetzung eines zusammenhangs zwischen den strophen eines und desselben sûktams nicht eher aufzugeben, als bisz die unter diser bedingung vergeblich angestrebte evidenz des sinnes ersetzt wird durch eine evidente erklärung auf grund der entgegengesetzten vorauszsetzung. Denn wohin kämen wir, wenn wir jede schwirigkeit des verständnisses als einen umstand ansehn würden, der uns zur aufgabe des strebens nach zusamenhangender erklärung berechtigt? Wir müszen also auch hier die anhaltspunkte zum verständnisse von str. 9. zunächst in str. 8. suchen. Dasz dise in ihrer faszung einen solchen vorauszzusetzen uns berechtigt, ist nicht zu läugnen. Mit der folgenden str. ist es etwas anders, weil dise im metrum abweicht; nur ein moment gibt dieselbe an die hand, welches uns berechtigen könnte zu bezweifeln, dasz es sich in str. 9. um somakauf handle. Denn setzen wir vorausz, dasz dise str. nur wegen änlichkeit des inhalts an 9. angefügt worden ist, so begründet disz die weitere vorausz-

setzung, dasz die textredaktoren, die die strophe durch einfügung an diser stelle villeicht vor dem vergeszen werden retten wollten, der ansicht waren, auch strophe 9. handle von einem verkaufe Indra's; dann wäre *avikrîtaḥ* unmittelbar verständlich, Indra wäre es, der sagte: 'ich war ganz zufrieden unverkauft zurückzukeren'. Denn *punaryan* kann ganz wol *παλίντροπος* sein, wie *punar manya* bedeutet 'die entgegengesetzte absicht hegend', und was des änl. mer. Pâda *c)* übersetzen wir jetzt anders, mit anknüpfung an die bedeutung riričyât (str. 5.): 'er aber ersetzte das zu kleine (kanîyaḥ pâda *a*)) nicht durch gröszeres (höhern preis, um mich zurückzuhalten). Nun fragt sich, wie pada *a*) zu verstehn ist. Es läge nun freilich am nächsten das subjekt desselben mit *sa* pâda c) für identisch zu halten, also für den, der Indra hätte kaufen sollen. Allein der wortlaut des pâda selber, und die zu praesumierende beziehung von *dînâ dakšâḥ* pâda *d)* machen disz, wie uns jetzt erscheint, unmöglich. Mit dînâḥ und dakšâḥ müszen notwendig die bei dem handel interessierten gemeint sein; da Indra aber gegenstand des handels ist, kann er weder das eine noch das andere sein: ihm ist die sache gleichgiltig 'avikrîto akânišam punar yan'; bezogen werden können dise worte nur auf den ṛši und den, dem Indra war angeboten worden. Aber auch *ačarat* (conatus) passt nur auf den ṛši 'mit vil zu vil hätte er zu geringen kauf (ein zu geringes geschäft) gemacht; ich wars zufrieden unverkauft zurück zu gehn (Indra ist ganz einverstanden); der aber ersetzte sein zu geringes anbot 'nicht durch ein gröszeres (dasz er anfangs ein geringes anbot gemacht hatte, war ja nicht seine dummheit, nur dasz er nicht nachgab, als er sah, dasz er damit nichts erreichte). Dumme und gescheidte . . . nun kann man übersetzen: 'ziehn den möglichsten nutzen ausz dem handel' oder meinetwegen: ausz dem somastengel, insofern als ja str. das somaopfer (wol ein añjaḥ-sava) bereits in auszsicht genomen war. Aber das, worum es sich handelt, ist einfach die dakšiṇâ, und kann nichts anders sein. Und damit stimmt str. 10. So siht man, dasz auch ausz einschiebseln ein nicht geringer nutzen gezogen werden kann, denn die alten redaktoren des Veda haben mer verstanden, als unsere gelerten gemeiniglich zugeben wollen.

S. 45. flg. behandelt der vf. *andhas* in einer ser interessanten weise, nur seine erklärung von VII. 96, 2. können wir nicht oneweiters zu der unsrigen machen: wenn, o stralende, die Pûru gewaltsam sich bemächtigen der beiden andhas (an deinen ufern), dann sei uns gnädig als freundin der Marut, und wende uns zu die gunst der

mächtigen'. Es ist nicht abzusehn, warum *adhikšiyanti* hier dem *ujjayati* des Çatap. br. entsprechen und nicht einfach übersetzt werden soll; wenn die Pûru (an deinen ufern) bei den beiden andhas sitzen'. Denn *adhi-kši* (kši überhaupt) bedeutet ja das ruhige feste wonen (woher offenbar *kšema*). Aber es scheint, dasz dem vf. *adhikši* in der anwendung auf soma und surâ nicht so ganz unbedenklich vorkomt. Abgesehn von disem misslichen punkte wäre die auffaszung allerdings zu empfehlen. Wir wollen nur auf einen andern punkt hinweisen, der gleichfalls geeignet ist, bedenken dagegen zu erwecken. Warum wird str. 1. zu der Sarasvatî Ródasî hinzugenomen, und wie ist dann Rodasî zu construieren? Was hat hier Savasvatî mit den Rodasî zu tun? Sollte die himlische (asuryâ) und die irdische Sarasvatî gemeint sein? Dann würde *andhasî* in disem sinne zu erklären sein. Rodasî stünde dann für Rodasyoḥ; dasz der dual nicht selten unflektiert vorkomt, haben wir bd. VI. merfach bewiesen. Es könnte auch Rodasîbhyâm ergänzt werden als ablativ; bhyâm felt beim dual oft. Doch das einfachste ist Sarasvatîm Rodasyoḥ 'die Sarasvatî der beiden welthälften'. Im A. V. erscheint 'nabhasî' mermals im sinne von himel und erde s. Whitney s. 161.

S. 51. vavriḥ u. verwandtes. Zu IX. 71, 2. bemerken wir: pitur pâda *c*) ist der yajamâna, wie wir schon im comm. bemerkt haben; er geht zu dem, ihm vom opferer bereiteten milchkleid *nirṇij*; dise nirṇij ist aber *upaprut* d. i. eine darauf darüber fliesszende, nämlich über die eigentliche nirṇij, das brahma (str. 1.) Der vf. bezieht nun ser scharfsinnig *asuryaḥ varṇaḥ* auf str. 1. *druh* und *rakšas* und übersetzt: 'er lõst los von sich dessen asurische hülle' mit wenigstens teilweiser anspilung auf das tuch, in das der könig soma auf dem opferplatz eingeschlagen wurde und hält *asuryaḥ varṇaḥ* mit *kṛšṇâ tvak* für gleichbedeutend. Disz geht an, solange man zu *eti* pâda *a*) soma als subjekt annimt. Aber ist disz gewis? Wir meinen jetzt der *kṛṣṭihâ çûšaḥ* ist das tosen beim zerschlagen des soma; dann ist alles klar und einfach. Das lärmende zerschlagen befreit ihn ausz seiner asurischen haut, er verläszt seine hülle, begibt sich zu dem vom opferer bereiteten milch und waszergewand, und beschafft sich dadurch noch ein übergewand für sein brahmakleid. Dise anstrengung tötet auch (indirekt) völker. Villeicht ist *upaprut* die bezeichnung eines überwurfes oder änl.

Was soll aber mit asuryo varṇaḥ gemeint sein? Der gegensatz zu brahma und upaprut-nirṇik ist nicht zu verkennen. Somit ergibt sich aber auch ein gegensatz zwischen dem soma selber und den

festen bestandteilen der pflanze, die denselben enthalten; ein gegensatz auch villeicht zwischen denen, die ihn beim opfer verwenden, und denen, die ihn den opferern verschaffen. Dise besitzen den soma nur in seinem asuryo varṇaḥ, die opferer müszen denselben darausz mit gewalt befreien, und ihm das kleid anlegen, welches sein richtiges entsprechendes ist. Wäre hier doch eine entfernte anspilung auf den vilgenannten Kâutsa zu suchen? Darum freut der soma sich so auszerordentlich IX. 71, 3. Eine andere erklärung — dise ist villeicht weithergeholt — wüszten wir nicht zu geben. In verbindung mit 'pâti rakšasaḥ' kann 'veti druhaḥ' nur bedeuten 'er geht los' nicht 'er macht bekanntschaft mit'; die bemerkung wäre auch an einem ungeeigneten platze. Wir finden *ripram* IX. 78, 1. gebraucht wie X. 17, 10. und so erklärt sich wol pavamânaḥ als *κατ' ἐξοχήν* name des rituellen soma.

S. 56. interpretiert der vf. die stelle II. 13, 1. ṛtur janitrî... 'Die jareszeit ist die mutter; von ihr geboren gieng er alsbald in die waszer, in denen er gedeiht. Da wurde sie strotzend. schwellend an milch. Des schöszlings saft ist zuerst zu preisen'. Wir haben in unserer übersetzung *pipyušî payaḥ* als subjekt genomen im sinne von milchkuh, weil dise auch trächtig werden und milch bekomen musz, wenn das somaopfer vollzogen werden soll. Auszerdem ist sie ja an und für sich 'pipyušî payaḥ', und disz zusammentreffen mit dem milchgeben der kuh ist es, weshalb wol gesagt ist: die milch des stengels ist zuerst mit uktha zu preisen. Ja die stelle IX. 82, 3, spricht eher für unsere auffaszung, da man, wie wir getan haben, ganz gut übersetzen kann: die schwesterlichen waszer sind zu den kühen gekomen (Hill. zu den milchtränken). Nach dem vf. wäre der soma sofort nach der geburt in die *waszer* eingegangen, und die janitrî wäre dann *milchreich* d. i. doch auch nur *waszerreich* geworden. Wir sollen wir nun die waszer, in die sich der soma begeben hat sofort nach seiner geburt, von den waszern trennen, oder auch mit denselben verbinden, welche das anschwellen der janitrî als der mutter des soma symbolisieren sollen? Disz scheint uns unklar, und wir glauben nicht, dasz ein vedischer dichter so gesprochen habe.

S. 57. IX. 113, 3. parjanyavṛddham mahišam 'den gewaltigen durch Parjanya gekräftigten' der vf. versteht darunter den gott soma (wir im com. den blitz). Wenn disz aber, wie wir nach des vf. anderweitigen auszfürungen schlieszen müszen, der mond ist, warum soll hier Sûryâ eine besondere göttin sein?

S. 60. Soma wächst auf bergen.

S. 65. Angebliche verwandtschaft Soma's mit andern pflanzen. : vf. schlieszt mit der vermutung, dasz, da merere angaben des veda sich schwer mit einander vereinigen laszen, in der zeit des veda bereits verschiedene pflanzen gebraucht worden seien. Wir uben jedoch, dasz der vf. dise abweichungen, die in seinem buche ht recht deutlich hervortreten, überschätzt, und dasz, wer alle die ler, erwähnungen und anspilungen, die sich auf den soma beziehen, , und prüft, nicht auf den gedanken komen kann, es handele sich ei um verschiedenes; denn die pflanze wird als etwas vollkomen :anntes aufgefürt, und nirgends begegnen wir einer anspilung, r bemerkung, die sich auf einen unterschied der art beziehn rde, der doch immer zugleich in eine wertverschiedenheit umgesetzt rden wäre. Uns macht alles zusammen den eindruck, als ob den öpfern der vorligenden texte wenigstens das *bewusztsein* von einer ichen verschiedenheit des von ihnen beim somakulte verwendeten nzlichen materials gänzlich fern gelegen habe. Merkwürdig ist, z nach dem Âit. br. der soma in Osten gekauft wurde; disz nte allerdings die vermutung nahe legen, dasz der soma des hmaṇam nicht mer der der alten iranisch-indischen zeit war. n könnte vielleicht auch an allmähliche auszrottung der nicht kul- rten pflanze denken; die fundorte dürften wol auch von den lie- nten derselben sorgfältig verheimlicht worden sein.

Der abschnitt B. s. 69. flg. beschäftigt sich mit dem somahandel. r finden hier eine vorzügliche schilderung des somakaufes. Wichtig , dasz vor dem somakauf der soma angeredet wird: deva soma *sûryam šyâmas* tam te prabrûmas tam tvam viçvebhyo devebhya ṛtûn kal- ya Hir. VII. 1, 7. es ist somit die bestimmung der ṛtu vom mond die sonne übertragen worden: somena yakšyamâṇo na nakšatram riyeta nartum; hierin ligt eine indirekte anerkennung, dasz der na den mond repraesentiert. In bezug auf disen vorgang fürt er en Roth's auch Eggeling's ansicht an, dasz diser kauf nur die erbung des soma's von seiten der Gandharva durch die götter stellen sollte, der wirkliche kauf aber vor dem opfer abgeschloszen rde. Hierauf sagt der vf. 'er komt der richtigen auffaszung damit nahe, wir müszen aber noch einige schritte weiter gehn.' Weiter r über die art, wie der soma wirklich acquiriert wurde, haben nichts gefunden. Aber Âpastamba Bâudhâyana u. a. sagen ausz- cklich, dasz der soma nicht wirklich einem Kâutsa oder Çûdra ekauft wird; sondern er wird gleich bei beginn der vorberei-

tungen zum opfer gebracht (wie, von wem, ist so vil wir uns erinnern positiv nicht gesagt), wird täglich mit pâyasâudana verert, und erst bei dem symbolischen somakauf wird der soma auf das kṛšṇajinam geworfen und dem express dazu herbeigerufenen Kâutsa oder Çûdra eingehändigt, damit diser denselben reinige (çodhayet), was merkwürdigerweise weder adhvaryu, noch yajamâna tun oder auch nur sehn darf. Dann folgt der symbolische somakauf. Warscheinlich hat der vf. bei der überreichen manichfaltigkeit des stoffes das beabsichtigte zu bemerken vergeszen. Wir haben disz in den nachtr. zu bd. V. 554, 4. und 448, 1. bemerkt. Villeicht bezieht sich auch darauf, was das Aitbr. sagt: navâi somavikrayî *anuvidyate*.

Mit beibringung von vil interessantem material komt der vf. s. 81. zu dem schlusze: der Çudra ist kein bloszer händler: er stellt den Gandharva vor, mit andern worten, wir haben hier die ersten nachweisbaren anfänge der dramatischen kunst im alten Indien, die dort ebenso wie anderwärts an religiöse stoffe anknüpfte. Der somahandel ist nichts anders als die scene eines volksschauspils, welches die gewinnung Soma's von den Gandharven behandelt, und der geprellte und mit schlägen heimgeschickte Çûdra ist der dumme teufel unserer eigenen litteratur. Ob im somahandel noch daneben eine erinnerung alter kämpfe nachklingt, die um die sitze gefürt wurden, in denen die pflanze wuchs, vermag ich mit einiger warscheinlichkeit nicht zu sagen. Möglich wäre es immerhin; denn in den streitigkeiten der götter spigeln sich leicht die der menschen wider, und ein somahändler gilt auch in späterer zeit noch als ein verwerflicher mensch etc.

Nicht nur die entscheidung der von dem vf. angeregten frage sondern schon die formulierung derselben bietet nicht geringe schwirigkeit. In der geschichte von Suparṇî und Kadrû (Mâitr. *vâk*, und *iyam;* entweder blitz und wolke, oder was warscheinlicher himel und erde) haben wir nicht mer die ursprüngliche form der sage, da ja Gâyatrî und Vâk identisch sein müszen. Es ligt aber in der geschichte villeicht die andeutung und der sinn, dasz beides nötig sei Soma und Vâk. Andererseits scheint die geschichte in einem zusammenhange mit dem jareslaufe zu stehn. Denn die götter staffieren die Vâk als *striyam ekahâyanîm* ausz; der soma befindet sich abwechselnd bei den Gandharva und bei den göttern; die lage der dinge ist immer die entgegengesetzte; wenn die einen opfern und vedenverse recitieren, singen und spilen die andern (offenbar wärend der zeit, da nicht geopfert werden konnte) profane lieder. Die an die

wal, welche von der Vâk getrofen worden, geknüpfte misbilligung ist offenbar ironisch zu nemen, war aber villeicht schon von demjenigen, der die geschichte (den ἀπόλογος, das nämlich ist es) in das brâhmaṇa aufgenomen hatte, nicht mer verstanden; gemeint ist überhaupt nur, dasz man nicht die Vâk sich zum beispile nemen solle, principiell so zu sagen hat die Vâk unrecht getan; die ironie ligt darin, dasz es hier darauf gar nicht ankomt, da der eigentliche sinn der geschichte es auszschlieszt. Wenn nun die somakrayaṇî zurück genomen wird, so ist disz natürlich. weil ja der process ursprünglich als ein jedes jar sich widerholender gedacht ward; die Vâk war eben nur ekahâyanî. Ob wir sie als verdolmetschend den wunsch der götter betrachten sollen, wagen wir nicht zu entscheiden.

Wäre disz der dem ganzen vorgange zu grunde ligende sinn, so müszte das hereinspilen historischer erinnerungen, das anzunemen vf. selber nicht geneigt zu sein scheint, (wir geben dise vermutung nur mit allem vorbehalte), abzulenen sein, da mit dem soma Pramaganda's, wie wir gesehn haben, nichts anzufangen ist. Noch wollen wir darauf hinweisen, dasz Indra VI. 31, 4. *sutakre* angeredet wird. Indra ward also wol bildlich als käufer des soma gedacht. Einen besondern anhang widmet vf. den Paṇi's s. 83—116. der reich an historischem wie geographischem detail ist. Der vf. siht in den Paṇis das volk der Parṇoi, wie in den Dâsa die Δάαι der griech. schriftsteller; disz nötigt vorauszzusetzen, dasz dise bekanntschaft zu einer zeit stattfand, da indische stämme noch ser weit gegen nordosten wonten, oder eben solche stämme derselben angieng, die nicht so weit wie die übrigen nach süden und osten vorgedrungen waren. Was den versuch betrifft, Parnoi und paṇi zusammenzubringen, so ist demselben scharfsinn nicht abzusprechen; wenn wir dagegen sagen, die charakteristik der paṇi, so weit dieselbe fest steht, ist mer eine von stand und stellung von glauben und werken X. 92, 3. baḷ asya *nîthâ* vi paṇeçča manmahe), als die eines volkes, so geben wir zu, dasz disz etwas subjektiv gedacht sein kann.

Der paṇi ist reich (I. 151, 9. selbst der paṇi reichtum übertreffen Mitra u. Varuṇa) *revân*; es ist immer von den vorräten derselben die rede: bhojana vâja nidhi vasu (es wäre sonderbar, wenn disz gerade von den Parnern gelten sollte; was Strabo von ihnen sagt, begünstigt eine solche vermutung nicht); geizig, er häuft alles gut auf, genieszt selber nichts, gönnt andern nichts, glaubt den göttern nichts zu schulden; am charakteristischsten ist der vorwurf, dasz er nur den gleichen wert zurückgibt, im gegensatz zu dem ver-

faren der götter, die ja gegen wertlose gaben, reichtum glück wolbefinden nachkomenschaft verleihn. Die gesellschaft, in der er VIII. 55, 10. mit bekanâṭa wucherern, 'die die tage zälen' (Sây. paṇir *baṇig* lubdhako yašṭâ) vorkomt, ist mindestens ein ebenso deutlicher hinweis auf die natur diser wesen, wie die vom vf. wol zu ser betonte namensänlichkeit mit den Parnoi; von seiner künheit verwegenheit hören wir nichts. Dasz er X. 67, 6. über die ihm geraubten rinder weint, ist auch charakteristisch; es kennzeichnet ihn als werlos. So wird er I. 93, 4. bestolen, V. 34, 7. Indra soll dem vererer gegenüber nicht zum paṇi werden, warum? weil Indra vil gut (eig. ja alles) aufgespeichert hat; er soll nicht damit zurückhalten, oder exorbitanten preis statuieren, mit einem worte er soll es nicht machen wie ein kaufmann, der alles aufkauft und dann den preis nach gutdünken festsetzt.

Wie soll dagegen V. 61, 8. paṇiḥ von einem volke verstanden werden? Und dises stück ist unzweifelhaft ser alt. VIII. 45, 14. obwol du der höchste, sollen dich die tropfen (d. i. so geringes) erfreuen, wenn wir in dir einen Paṇi wünschen | d. h. einen kaufmann der seine ware gegen entgeld verkauft. Was sollte hier ein Parner bedeuten? Es gehört die stelle zu den wenigen, in denen des paṇi nicht in feindlicher weise erwähnung geschiht; ebenso VI. 45, 31. wo Bṛbu das haupt der paṇi heiszt, von dem vf. widergegeben 'der auf den dicksten schädel der paṇi trat' aber *varšiṣṭha* ist superl. zu *varšîyas*, das im brâhmaṇa, wie wir nachgewiesen haben, unzweifelhaft 'höher' bedeutet, und ein im slavol. nachweisbares *vrьšu* hoh ('varšman' gipfel lit. viršus) vorauszsetzt. Diser Bṛbu war kein geizhals. Auch heiszt es VII. 9, 2. dasz Agni die tore der paṇi aufgehn macht, darum nennt der dichter ihn sukratuḥ; er versteht es, selbst dem kargen etwas abzujagen. So halten wir jetzt Sây. erklärung zu I. 180, 7. *paṇir paṇâdhâraḥ somakalaçaḥ* für einzig richtig: 'der paṇi ist da, mit dem du handeln muszt'; da die trennung von *vi* und *hitâvân*, oder die ergänzung *viyujyatâm*, so gut der sinn auch wäre, gewaltsam ist. Ebenso unerhört ist *hitâvân* als 'schätze habend', oder *vihita* auszgeschloszen! S.'s erkl. zeigt noch ein etwas unparteiischeres urteil über den paṇi, der meist frase geworden. Änlich ist VI. 33, 2. tvam viprebhir vi paṇîñr açâyas | disz kann auch bedeuten 'mit hilfe der vipra hast du dir die Paṇi zugänglich gemacht' sie gewonnen, zugang zu ihrem herzen gewonnen. Vgl. VI. 53, 3. dânâya čodaya | vi mradâ manaḥ | 5. pari tṛndhi hṛdayâ | 6. 7. 8. Und zum vorauszgehnden, wo der schlacht erwähnt

wird, passt dises ganz gut: die čaršaṇi (viças, die — rechtgläubige — bevölkerung) *ruft* dich, wo es zur schlacht geht; zu den paṇi, den sich zurückhaltenden banst du dir durch die vipra den weg. So ist auch der gegensatz bemerkenswert VI. 13, 3. den vṛtra tötet Indra, dem paṇi nimt er seinen besitz. Dasz sie unter solchen umständen gelegentlich selber rauben mochten, ist kein wunder; waren nicht auch die Phönikier die Griechen zugleich handelsleute und seeräuber? I. 184, 2. VI. 51, 14. scheinen darauf hinzudeuten; was sie als repressalien übten, ward ihnen dann als ausz eigener initiative begangen zum vorwurfe gemacht. Aber es ist ganz offenbar nur ein secundärer charakterzug, der teils gelegentlich (gelegenheit macht ja diebe) auftrit teils durch seine gegner ihm aufgenötigt worden ist. Zwar widerwillig wird gleichwol der paṇi schlüszlich durch den gott bewogen zu spenden. Disz ist der sinn von VI. 53, 3. 5—8.

Sie sollen schlafen heiszt es one erwachen I. 124, 10. IV. 51, 3. weil sie offenbar keinen frühgottesdienst hatten, wie die frommen s. V. 77. sonst ist kein grund sie in anderer bedeutung zu nemen nämlich: als 'geizhals' pure et simple, wie der vf. will; es ist der kult-unterschied. Sie hatten wol keine so kostspiligen opfer und vererten oder bevorzugten andere gottheiten. Der vf. siht in Pûšan dem wanderer (pathînâm adhipatiḥ) einen den paṇi feindlichen gott. Mit beszerm rechte wird man in Pûšan den lieblingsgott der paṇi sehn, dessen hilfe gegen disz natürlich ganz besonders wertvoll sein muszte. Ist doch Pûšan unter anderm der gott der Çûdra. Der vf. bezweifelt, dasz man den priester der paṇi *kavi* würde genannt haben; aber worauf beruht diser zweifel? *Kavi* kann ebenso gut unter umständen in ungünstigem sinne verstanden worden sein. In Daçoṇi (offenbar Çušṇa's purohith) steckt vill. *ὠλεν-η* ulna mit cerebralem *l* wie çlavaṇa çoṇa ulbaṇa lavaṇa kalyaṇa u. a. Allerdings hebt der vf. gut hervor, dasz besonderer nachdruck darauf gelegt, dasz sie keine somaopfer bringen, d. i. wol dasz sie Indra nicht vereren, daher Indra als hauptfeind der paṇi erscheint. Die somaopfer sind eben die kostspiligern.

Im Ath. V. V. 11, 7. (1. 2.) werden die paṇi's offenbar punarmagha genannt; denn str. 6. sagt Varuṇa (statt varuṇa ist wol varuṇaḥ zu lesen): adhovarčasaḥ paṇayo bhavantu || und darauf erwidert Atharvan: tvam hi aṅga Varuṇa bravîši *punarmagheśu* avadyâni bhûri | in der ersten str. ist villeicht *punarmaghatvam* als ein wort zu lesen: nachdem du Varuṇa die kuh als opfergabe geschenkt

hattest, fasztest du im herzen den gedanken des punarmaghatvam, plantest du etc. Es kann allerdings *pṛçnim* an *ačikitsîḥ* als objekt construiert werden, man müszte dann übersetzen: hast du es doch im geiste auf sie absehn wollen. o p°. Varuṇa lent aber den vorwurf ab. Es ist nun ser einleuchtend, dasz *punarmagha* ein synonym von paṇi war, denn nur mit rücksicht auf Atharvans vorwurf kann Varuṇa sagen: 'adhovarčasaḥ paṇayo bhavantu', als energische zurückweisung desselben. Was kann aber punarmagha bedeuten? *Magham* ist etwa synonym mit *dhanam*: I. 104, 5. mâ no magheva niśśâpî parâ dâḥ | III. 53, 7. bhojâḥ geben den Viçvâmitra *maghâni*; V. 30, 12. heiszen die 4000 kühe des Ṛṇamčaya *maghâni*; V. 32, 12. maghâ viprebhyo dadatam çṛṇomi | VI. 12, 2. *havyâ maghâ*; VII. 27, 5. râye *maghâya*; VII. 57, 6. râyaḥ — sûṇṛtâ *maghâni*; VII. 67, 9. râyâ *maghadeyam* — gavyâ açvyâ *maghâ*; X. 147, 3. *magham* — dhane; wenn wir es als 'geschenk' verstehn, dann wäre es: der sein geschenk zurücknimt.

Wenn disz nun in dem Ath. V. V. 11. behandelten falle im vollen sinne des wortes passt, so sind wir doch berechtigt anzunemen, dasz das wort bereits den allgemeinern sinn 'schmutzig in geldsachen im geschäftsverkere' besasz, und als solches die paṇi in noch gehäszigerer weise als adâçuriḥ bezeichnete: als den der nichts schenkt, wenn er aber etwas schenkt, er zurückhaben will. Kaum würde es angemeszen sein zu verstehn: der für sein geschenk wider ein geschenk haben will', da disz in der alten zeit, im oriente noch heutzutage sich von selbst versteht.

Der terminus *grathin* ist natürlich in seiner vereinzeltheit schwer zu deuten. Aber wenn wir an die bedeutung von *granth grantha* etc. denken, und die übrigen charakteristika der paṇi ins auge faszen, so werden wir von der warheit wol nicht abirren, wenn wir 'zusammenhaltend' übersetzen. Bekannt ist z. b. das feste zusammenhalten überall der banyan in der fremde. Ein wichtiges moment bildet disz bei allen handelsvölkern, denen gegenüber, welche sie auszbeuten wollen, wärend die beziehung auf die sprechweise derselben, etwas weit hergeholt und dem worte selber schwer zu zumuten ist. Der sinn ist: es ist kein einzelner unter ihnen zu gewinnen, dasz er günstigere handelsbedingungen als die andern biete.

Wie aber immer man es verstehn will (nur eine von disen beiden bedeutungen kann das wort gehabt haben), so vil ist sicher, dasz es auf die Parner bezogen höchst befremdlich wäre. Damit ist

e schwäche eines standes, dessen ganzer sinn auf erwerb gerichtet , wenn auch villeicht in krass übertreibender weise gezeichnet, er dasz die Parner, die in ihrem charakter von den Daern der maligen zeit sich schwerlich werden vil unterschieden haben (*Arkes begründet mit ihrer hilfe das Partherreich, Strabo*), auf dise t gebrandmarkt worden wären, ist uns nicht recht denkbar. Und enn man einwenden wollte, die Parner waren eben räuber, von enen die Inder vil zu leiden hatten, so musz erwidert werden, dasz if räuber die schilderung der paṇi gar nicht passt. Der räuber ist m allerwenigsten knickerisch, am allerwenigsten missgönnt er sich elber den genusz des zusammengerafften, am allerwenigsten ist er uf anhäufung von schätzen bedacht; der räuber ist gewönlich arm. uch zeigt die schilderung der paṇi mer von hasz und neid als von urcht vor ihrer tapferkeit oder künheit; mer verachtung mit dem rger gepart, ihnen es im erwerb nicht gleich tun zu können, trotz röszerer frömmigkeit. Dasz sie ein besonderes volk waren, ist höchst arscheinlich, wenn auch nicht zu läugnen ist, dasz die meisten tellen auf unmittelbare nachbarschaft hindeuten; dasz es aber zu llen zeiten handels*völker* gegeben hat, ist gewis. Der paṇi ist eine ekannte, eine typische figur aber nicht blosz des *indischen altertums.* edes volk, das durch seine geographische lage, durch die geschichtiche entwicklung zum handelsvolke wird, zeigt dieselben züge. Dasz ie noch extra kaufleute genannt werden sollen, ist eine forderung, lie sich erst ausz des vf. ablenung der etymologie von *paṇi* ergibt iner etymologie, die doch an und für sich unbedenklich ist. Vgl. ibrigens das von *bekanâta* gesagte. Mit leuten wie die paṇi geschildert werden, hätte Arsakes das Partherreich nicht gründen können. Dasz ler kaufmann später in Indien eine höhere sociale stellung einnimt, st gewis, es hängt disz mit dem fortschritt der kultur der rechtsicherheit zusammen, dasz sich consument und lieferant einander nähern, wärend sie in früherer zeit sich schroff gegenüber standen: gibst du nicht willig so brauch ich gewalt. In ihren handelsmaximen werden sich übrigens auch die spätern kaufleute von den frühern nicht unterschieden haben. Wir könnten von des vf. standpunkte usz nicht begreifen, wie der paṇi als nomadischer Parner gedacht um typus des *geizhalses* werden konnte, was ja derselbe zugibt s. 1. oben.

Der vf. geht nun weiter und fragt nach den wonsitzen der 'aṇi-Parner. Da erstere zweimal mit den Dâsa genannt werden (VII. , 3. als Dasyu), letztere aber ein zweig der Daer *Δάαι* waren, so

findet er in disem zusammentreffen ein weiteres indicium beide paare mit einander zu identificieren. *Divodâsa* faszt er als Dâsa d. i. Daher (nach persischer auszsprache) des himels (wir würden vorziehn des Dyâus), und schlieszt die übersetzung von VI. 61, 1—3. mit den worten: wir sehn Divodâsa als sohn des Vadhryaçva an den ufern der Sarasvatî wonen, die der heilige strom des landes ist, als dessen feinde (des landes offenbar) Paṇi Pârâvata Bṛsaya genannt sind. Als die hier gemeinte Sarasvatî stellt er s. 100. den flusz Arachosiens die Haraqaiti hin, was ja möglich ist. Fraglich wird hier wie Divodâsa, selber ein Daher, die Paṇi die ja ein unterstamm der Daer gewesen sein sollen, vernichtet haben soll, überhaupt gerade das feindliche verhältnis zu Paṇi und Pârâvata, da ja offenbar bei all dem nicht blosz die Sarasvatî sondern auch Divodâsa als mittätig zu denken sein wird; wenigstens wird (sovil ist absolut nicht abzuweisen) dise den paṇi Pârâvata Bṛsaya verderbliche wirkung der Sarasvatî als vorteilhaft günstig für Divodâsa hingestellt. Bṛsaya findet der vf. so weit die etymologie in frage komt, in dem namen des von Arrian erwähnten statthalters *Βαρσαεντης* von Arachosien und Drangiana. Ob sich diser name mit dem Bṛsaya des Ṛgveda in seinem ersten teile so vollständig deckt, wie der vf. meint, ist doch ser fraglich. Bei der denbarkeit der griechischen transskription kann *s* sowol *č* wie *s* und *š* villeicht auch *z*, *b* anch *v* widergegeben haben; *barsaent* kann den haarigeh bedeutet haben; *vareśava vareśva* sind wörter, die das Avesta bietet, mit denen Barsaentes etymologisch zusammengehangen haben kann. Der vf. erwähnt auch der etymologie nicht, die wir bd. IV. 178. (s. 176.) gegeben haben, der zufolge *bṛsaya* ser wol 'anzetteler' bedeutet haben kann, so wie dasz Tâit. br. II. 8, 7, 10. dafür *Prathaya* hat. Zu 'anzetteler' passt dann ganz gut 'mâyin'.

Wenn nun VI. 61, 3. nachdem genannt sind die paṇi (die Pârâvata werden nur incidentiell erwähnt) und die 'devanidaḥ' ab geschloszen wird mit 'prajâm *viçvasya* bṛsayasya mâyinaḥ', so können wir nicht mer sagen, als dasz paṇi und devanid unter bṛsaya zusammengefaszt werden; es ist gesagt für *viçvâm prajâm b° m° = viçvam bṛsayam mâyinam.* In richtiger beurteilung dises zusammenfaszens erklären wir denn auch mit Sâyaṇa *nibarhaya* als ni-abarhayaḥ (folgt: avindaḥ avanîr; man vergleiche des vf. übersetzung: die götterfeinde *wirf* du nider ... Unsern ansidlungen *gabst* du wider die ströme... dasz disz unmöglich, leuchtet doch wol jedem ein; die wiszenschaft steht noch vilfach hinter Sâyaṇa) und haben übersetzt 'da warfst

ider'; solche zurückweisung des evident richtigen von dem zusam-
ıenhange an die hand gegebenen sinnes ist ser traurig, und beweist,
asz man noch immer gewissen anforderungen der interpretation ge-
;enüber sich taub stellt. Sâyaṇa kann dise auszlegung nicht selbst-
ırfunden haben, (es ist unwiderleglich alte tradition) man sehe zum
). VI. 20, 8. upasṛjâ iyadhyâi pada sṛja Sây. upâsṛjat! Wer dergl.
ıicht brauchen kann, kann natürlich auch Sâyaṇa nicht brauchen!
Aber das zusammentreffen mit 'Barsaentes' halten wir für reinen zu-
all, ja für unwarscheinlich, dasz derselbe auf einem andern moment
ıeruhe, als auf der ungenauigkeit der griechischen transskription.
Für das *s* nach vokalischem ṛ findet sich manche analogie, wie schon
ınsere oben erwähnte im com. gegebene etymologie beweist vgl.
ibrigens noch *vinamgṛsa* (von bisa busa u. ă. zu schweigen). Bṛsaya
ıntbert auch gar nicht der etymologie im Samskṛt.

Was ist nun von dem zusammentreffen Paṇi-Dâsa und *Δάαι-Παρνοι* zu halten? Vor allem müszen wir nicht vergeszen, dasz an beiweitem den meisten stellen des Ṛgveda, wo von Dâsa die rede ist, an die Daher doch nicht zu denken. Wichtig vor allem ist, dasz der Dâsa von schwarzer hautfarbe war: II. 20, 6. 7. VI. 47, 21. (V. 33, 4. IX. 41, 1. dasyuḥ X. 138, 3. indirekt unterschied als *varṇa* bezeichnet I. 104, 2. II. 12, 4. — I. 130, 8. IV. 16, 13. VII. 5, 3. Vâl. 7, 3).. Eine grosze rolle dann spilen die stellen, wo der Dâsa als gegensatz des Ârya erscheint I. 104, 2. V. 34, 6. VI. 22. 10. 60, 6. 25, 2. 33, 3. VII. 83, 1. VIII. 51, 9. X. 38, 3. 69, 6. 83, 1. 86, 19. 102, 3. wozu noch VIII. 24, 27. der von dem Ârya im sibenstromland | abwandte des Dâsa schlag || Wir fragen wie komt das volk der Daher dazu so einen praegnanten gegensatz zu den Ârya zu bilden? Wärend die paṇi als unkriegerisch erscheinen, we-nigstens immer nur als gegenstand der beutezüge nie als gefürchtete krieger, und ein einziger uns als eine individualität entgegen trit (Bṛbu), ist disz anders mit den Dâsa. Nicht nur treten uns eine reihe von ihnen als mächtige gefürchtete feinde der Ârya entgegen, (andere solcher art dürften Dâsa gewesen sein, nur dasz sie zufäl-liger weise in den sûkta's nicht so benannt sind) IV. 30, 14. 15. VI. 26, 5. 47, 21. VIII. 32, 2. VII. 19, 2. VIII. 46, 32. u. s. w. die sûkta erwähnen ihre burgen I. 103, 3. III. 11, 6. IV. 30, 20. stein-burgen; VI. 20, 6. IV. 32, 10. VI. 20, 10. Çambara's neun und neunzig oder 100 burgen I. 131, 4. im kampfe um das fluszland. Von der besigung eines mächtigen bundes *schwarzer* völker heiszt offenbar der son Pûtakratu's *Dasyave* vṛkaḥ 'zerreiszer der Dasyu'.

Im gegensatze zu den paṇi ist nur einmal (bhojánâni VII. 5, 3. aber von uneingebrachten feldfrüchten) und einmal von išo Dâsîḥ VIII. 3, 31. die rede, dagegen ist auch er listig VII. 99, 4. böse I. 104, 2. Verhaszt ist er nicht minder als der paṇi X. 23, 2. avakšṇâumi Dâsasya nâmačit. Widerholt wird gebeten: X. 22, 8. vadhar Dâsasya dambhaya; VIII. 40, 6. ojo Dâsasya dambhaya; VIII. 59, 10. ni Dâsam çiçnatho hathâiḥ widerholt wird gesagt, dasz der gott die Dâsa überwunden hat II. 12, 4. V. 34, 6. III. 34, 1. X. 54, 1. Wärend im kampfe gegen die paṇi auf ihren besitz es abgesehn ist, sind im kampfe gegen die Dâsa dise selber und ihre festen orte das was hauptsächlich in betracht komt. Wärend der paṇi vilfach als unmittelbarer nachbar als unter den Ârya lebend aufgefaszt werden musz, weil nur durch die unmittelbare berürung die kultverschiedenheiten so scharf hervortreten konnten (dasz in einem andern lande andere götter verert wurden, hätte den Ârya's nicht so schlimm vorkomen können), ist der Dâsa besitzer und beherscher seines eigenen wol beschützten landes. Nur ein Dâsa wird in freundlicher weise erwähnt Balbûtha, der Tarukša, VIII. 46, 32. Mithin besteht zwischen der charakteristik der Paṇi und der Dâsa im Ṛgveda ein so vollständiger gegensatz, dasz derselbe uns gänzlich verbietet in denselben die Parner-Daher zu vermuten, so lange wir nicht ausz historischen quellen von einem änlichen zwischen disen beiden stämmen nachricht erhalten. Disz ist aber ser unwarscheinlich.

Von der kombination Paṇi-Dâsa Parnoi-Daai fallen nun die Paṇi-Parṇoi weg. Es bleibt die frage: können wir Dâsa und *Δααι* identificieren? Die frage ist am schwirigsten zu beantworten, weil hier die wortgleichheit, die bei Bṛsaya Barsaentes Paṇi Parner keinen auszschlag gibt, insofern ins gewicht fällt, als die Daher ihren namen ausz demselben grunde erhalten haben können, wie die Dâsa, one dasz doch die träger desselben identisch gewesen wären. Wir glauben hier komt zunächst zweierlei in betracht die hautfarbe und die machtstellung von welcher die beiderlei nachrichten zeugnis geben.

Da die Daer ein nördliches volk, offenbar auch von Ârya respective iranischer abstammung waren, so ist die charakteristik des Ṛgveda von den Dâsa-Dasyu als schwarz von hautfarbe und von kleiner nase (*anâs*) auszreichend, um die nördlichen völker auszuzuschlieszen. Mit 'anâs' kann nur auf unförmliche kleinheit der nase angespilt sein. Gegenüber (s. oben) der widerholten absoluten hervorhebung der schwarzen farbe bei Dâsa-Dasya fällt die in ihrer beziehung nicht einmal ganz klare bezeichnung weiszer stämme VII.

33, 8. (33, 1.) I. 100, 18. nicht sonderlich ins gewicht, was freilich zunächst, wenn wir des vf. anname s. 111. so ändern, dasz die Vasiṣṭha Tṛtsu hieszen als teil derselben und von den Bharata dise verschieden waren, nur die ausz der gegenwart bekannte tatsache, dasz die brâhmaṇa die weiszeste hautfarbe besitzen auch für jene entlegene zeit bestätigen würde: allein die bedenken gegen die identität der Bharata (allgemeinerer name: die man erhält = prajâḥ vgl. bhṛt bhṛti bhṛtya bhartar bhâryâ) mit den Tṛtsu sind nicht stichhaltig. Der vf. sagt 'die schwirigkeiten scheinen sich mir zu lösen, wenn man Sudâs als einen an der spitze der Bharata komenden eroberer ansiht, dem in der bedrängnis die Vasiṣṭha an der spitze der Tṛtsu ausz irgendwelchen gründen (villeicht gegen gemeinsame feinde) beistanden und zum sige verhalfen'. Ein in bedrängnis geratener eroberer ist eine ebenso unwarscheinliche anname, wie dasz Vasiṣṭha an der spitze der Tṛtsu gewesen wären; sie waren ja keine königliche familie. Die Bharata heiszen *arbhakâsaḥ*, was nicht auf die rolle von eroberern schlieszen läszt; und im weitern weist *âdit* zurück von Tṛtsûnâm auf Bharatâḥ: die Bharata waren allerdings ὄρφανοι, als aber Vasiṣṭha ihr purohita ward, *da* haben die Tṛtsu (doch nicht die leute der Vasiṣṭha!) auszbreitung gewonnen. Offenbar soll mit *âd it* die schilderung, der ganz und gar durch Vasiṣṭha im günstigen sinne veränderten lage der Bharata eingefürt werden. Was hätte das ganze für einen sinn, wenn gemeint sein sollte: die Bharata waren in bedrängnis, aber dadurch, dasz Vasiṣṭha ihr purohita ward, sind die stämme der Vasiṣṭha mächtig geworden? Der namenwechsel ist nur der übergang von dem allgemeinern Bharata, wie wir nachgewiesen haben ursprünglich gleichbedeutend mit prajâḥ (TMBr. XV. 5, 24. Bharatâḥ Tâit. S. III. 5, 2. durch prajâḥ ersetzt), zu dem speciellen Tṛtsu, wie etwa wenn man von Theotisci (populares) übergienge zu Bajuvarii. Das ligt schon im gegensatz parichinnâḥ — aprathanta, der umschlag ward durch die Vasiṣṭha bewirkt.

Allerdings ist die bezeichnung als 'weisze çvitnyâḥ oder çvityañcaḥ' so absolut, dasz nichts anderes übrig bleibt als anzunemen, dasz die Indischen Ârya zu der zeit, als die Bharata unter ihnen auftraten, bereits sei es durch teilweise vermischung mit den eingebornen, sei es durch das klima eine zwischen weisz und schwarz ligende dunklere hautfarbe angenomen hatten, die jedoch immer noch von dem tiefen schwarz auffällig und wesentlich verschieden war.

Die andere frage ist die, können wir den Δάαι eine solche

machtentwicklung zuschreiben, wie wir dieselbe bei den Dâsa finden? Die Dahae wonten in der kirgisisch-kalmükischen steppe, wie kämen sie zu den bergschlöszern und burgen, welche im kampfe mit den Ârya's eine so grosze rolle gespilt haben? Wie komt, dasz sie im sibenstromland VIII. 24, 27. dem Ârya eine schlacht geliefert haben? Wie komt es, dasz sie, die doch weit im norden herum schweiften, zum typischen gegensatz der Ârya geworden waren? Da der zug letzterer doch nach südosten gerichtet war? Die Dâsa waren vermutlich den eindringenden Ârya überlegen in der kultur.

Paṇi werden im ganzen 45mal (wobei X. 108. als eine erwähnung gezält ist), Dâsa etwa 60mal erwähnt. Im IX. m. werden allein die Dâsa (Dasyu viermal) nicht, wol aber die paṇi erwähnt. Am seltensten komt es m. III. vor (2mal), was freilich der hypothese des vf. günstig ist, aber doch nicht entscheidend sein darf. Die übrigen m. weisen so charakteristische stellen auf, dasz man sagen kann, der kampf der beiden raçen ist der faden, der sich durch die ganze periode des Ṛgveda hindurch zieht. Die frage, wie die Daher dazu komen, den Ârya gegenüber in einem so typisch feindlichen gegensatze in einer lange zeit hindurch so offenbar überlegenen machtstellung sich befunden haben können, eine frage, die man doch aufwerfen musz, um zu endgültigen resultaten zu gelangen, finden wir uns auszer stand zu beantworten. Und man bedenke, dasz, wenn die Dâsa des Ṛgveda mit den Δάαι des Arrian wirklich für identisch zu halten wären, disz eine vollkomne frontveränderung der Inder wäre und unsere ganze biszherige anschauung von den kämpfen der über den Indus dringenden Ârya eine vollständige umwälzung erfaren müszte. Wir wären reichlich berichtet von den kämpfen der nachhut (so zu sagen) der Ârya im nordwesten, für die kämpfe der tête derselben blibe kaum etwas sicheres übrig. Wir hätten sogar ein recht die berichte von den sigen der Ârya über die Dâsa ganz in zweifel zu ziehn.

Es ist bekannt, dasz neben Dâsa auch Dasyu vorkomt, und zwar in der gleichen bedeutung resp. beziehung. Denn ununterschiedlich werden gewisse personen Dâsa und Dasyu genannt so Çambara I. 59, 6. VI. 31, 4. Çuṣṇa IV. 16, 12. V. 31, 7. IV. 28, 4. Čumuri Dhuni II. 15, 9. 13; 9. VII. 19, 4. die auszdrücke werden selber auf einander bezogen I. 103, 3. V. 30, 9. Sie werden in denselben gegensatz zu den Ârya gebracht: I. 51, 8. 103, 3. II. 11, 18. 19. III. 34, 9. VI. 18, 3. VII. 5, 6. X. 49, 3. in bezug auf die farbe I. 100, 18. *Eine wichtige besonderheit* ist die bezeichnung '*anâsa*'

V. 29, 10. das wol auf kleinheit der nase (nicht des mundes, oder gar respective abwesenheit) zu beziehn ist. Eine andere ist die bezeichnung als *amânuśaḥ* und der merfach unter andern VIII. 87, 6. Vâl. 2, 8. sich findende gegensatz zum 'menschen' wie die Ârya sich offenbar einst Mânava nannten. Er heiszt auch *dhanin* I. 33, 4. *çardhant* VI. 23, 2. II. 12, 10. (die bezeichnung çardhant dürfte sich groszenteils auf Dâsa Dasyu beziehn, wo dise auch nicht genannt sind so II. 23, 5. VI. 24, 8. 42, 4. VII. 18, 5. çimyu; VIII. 2, 15. 19, 20, 49, 12. X. 69, 12. Es steht ihm dhṛšṇu dhṛšat gegenüber). Wärend wir uns nicht entsinnen bei Dâsa ein epitheton gelesen zu haben, dasz sich auf kult oder götterglauben bezöge, finder wir den Dasyu genannt *avrataḥ* I. 175, 3. VI. 14, 3. IX. 41 2. *abrahmâ* IV. 16, 9. *apṛṇant* V. 7, 10. *akarmâ* X. 22, 8. Drei persönlichkeiten werden nach ihrer feindseligkeit mit den Dasyu genannt. Trasadasyu (= Trasad + dasyu) und Dasyave vṛkaḥ, beides warscheinlich nur zunamen. I. 36, 18. heiszt Turvîti Dasyave sahaḥ. Überall trit uns also das element der Dâsa Dasyu als ein die bedeutung der Daher, so weit unser biszheriges wiszen reicht, weitaus überragendes entgegen. Dasyu (abgesehn von compositis) komt etwas weniger als 60mal vor, wenn man die sûkta, wo derselbe öfter erwähnt wird, wie billig, nur einmal rechnet. Im ganzen übersteigt die erwähnung der Dâsa Dasyu die der Paṇi also etwa um das dreifache. Fast scheint es, als ob die bezeichnung Dasyu für die gehäszigere gegolten habe; beide bezeichnen hie und da dämone. Dâsa wird noch im Ṛgveda 'sklave', Dasyu später 'räuber'. Die frage des etymologischen zusammenhanges zwischen Dâsa und Daha (die länge der ersten silbe felt im Griech.) wird durch unsere entscheidung nicht berürt; diser ist möglich in abstracto, aber kaum mer als disz.

Der versuch des vf. mit der parallelisierung der eben behandelten drei namen ist, trotzdem derselbe auf den ersten anschein unbedenklich, anziehend und ergebnisreich ist, trotzdem derselbe (mit einziger ausznahme der ungerechtfertigten zusammenstellung von Barsaentes Bṛsaya) sich ganz innerhalb der richtigen gränzen bewegt, doch als gescheitert zu betrachten, und alle änlichen versuche werden scheitern müszen, solange wir aus mangel an nachrichten genötigt sind, dinge an einander zurücken, die um ein jartausend (zum mindesten) auszeinander ligen. Zweitens leiden des verf. kombinationen an dem hauptfehler, dasz dieselben eben *all zu ergebnisreich* sind, d. h. dieselben stürzen unsere biszherigen ansichten über die ver-

hältnisse und die kämpfe der Ârya dermaszen über den haufen, dasz es uns unmöglich ist uns mit denselben zu befreunden.

Prof. Hillebr. schlieszt sich in disen punkten ganz an Dr. Brunnhofer (Urgeschichte der Aryer in Vorder- und Centralasien). Brunnhofer's streben ist ein völlig legitimes, allein zwei dinge hätte er nicht im Ṛgveda entdecken sollen: Babylon und Semiramis. Die art, wie er die erstere entdeckung begründen will, widerstreitet der elementarsten anforderungen einer philologischen exegese; um die zweite zu ermöglichen musz Ušas die abendröte sein. Man begreift, dasz die morgenröte, die auf die nacht folgt, so benannt werden kann, nicht aber dasselbe bei der abendröte. Bezeichnet aušra aurora ἠώς je die abendröte? Wir haben freilich auch ein historisches eräugnis vermutet IV. 30, 8. Wie wir weiter sehn werden ist es etwas anderes, aber allerdings ein mythus ist damit nicht angedeutet. Brunnhofer hat damit seinem buche ser geschadet; die ganze untersuchung, die immerhin manche schätzbare resultate zu liefern geeignet sein dürfte, musz neu durchgearbeitet werden; wir wollen nicht so weit gehn zu sagen, der ganze gedanke, der derselben zu grunde ligt, sei discreditiert worden.

Der name Trasadasyuḥ (s. 111.) war wol ein von mereren getragener erenname; nur so entkömt man groszen unlösbaren schwirigkeiten. So müszte man ausz V. 27. construieren Trivṛšan, Tryaruṇas Trâivṛšṇá Trasadasyuḥ; im Tânḍ. br. dag. erscheint ein Aikšvâkava Tryaruṇa Trâidhâtavya, der im Çâṭy. br. wie es scheint auch Trasadasyu genannt wird; der Ṛgv. bringt noch VIII. 22, 7. einen Tṛkši (warscheinlich für Trikši) Trâsad°, der grosze herrschaft besasz; disz wird bestätigt VI. 46, 8. wo Tṛkši in verbindung mit Druhyu und Pûru genannt wird offenbar als mächtig. Da VIII. 19. str. 36 Trasadasyuḥ Pâurukutsyaḥ erwähnt wird, so musz man VIII. 19, 32. 'samrâjam trâsadasyavam' verstehn° den allherscher in Trasadasyu's weise', oder beszer 'den [einzigen] der über Trasadasyu als allherscher (da er — Agni — eben allherscher ist) gebietet. So wenn Kuruçravaṇa 'râjâ Trâsadasyavaḥ' heiszt (Mitrâtithiḥ Kuruçravaṇaḥ Upamaçravâḥ), so ist nur zu verstehn 'ein groszkönig in Trasadasyu's weise. Auffällig ist dabei, dasz alle dise namen Trivṛšan Tryaruṇa Tridhâtu Trikši mit Tri- zusammengesetzt sind. Tṛkši hat wol von allen das unbestreitbarste recht unmittelbar an Trasadasyu angegliedert zu werden. Der Âikšvâkava des Tânḍ. br. gehört wol einer etwas spätern zeit an; ob das Çâṭy br. ihn auch so nennt, ob er nicht durch adoption Âikšvâkava geworden, läszt sich nicht sagen.

Aber da er im Tâṇḍbr. und im Çâṭy. br. erwähnt wird, musz er wenigstens dem 11. vorchr. jarh. angehören. Der einzige auszweg wäre anzusetzen Purukutsa (wol auch nicht der ware name *Πολυμομφος*) = Trivṛšan, Trasadasyu = Tryaruṇa, Trâsadasyavaḥ = Trikši. Hiraṇin wird wol aufzugeben sein als = Trasadasyuḥ V. 33, 8. Da der ser alte abschnitt IV. 21. offenbar ausz bedrängter lage der Pûru entspringt (str. 9.) und da für das gesammtwesen doch nur der könig opfern kann, so müszen wir in Bhârvara den damaligen könig der Pûru sehn: 'immerdar dient, was des stieres (des fürers der herde) Bhârvara ist, als kraft, des sängers auszdauer zu nären | [andererseits das,] was, verborgen im versteck Âuçija's (des purohita), ans liecht gebracht wird, dazu dasz von statten gehe das trankopferfest'. Es wird hier unterschieden zwischen dem, was geliefert wird, dasz es çušmaḥ beim vipra produciere, d. i. die auszdauernde kraft (damit nicht glâniḥ eintrete), und dem, was dazu dient das opfer in gang zu bringen. Das erstere besitzt natürlich der opferer Bharvara, das andere ist im geiste des Auçija des priesters zu finden. Da wir nun wiszen, dasz die Pûru in der zeit von Durgaha's sone Girikšit hart bedrängt waren IV. 42, 8. so greift diser bericht zurück noch in die zeit vor Girikšit, und wir können nicht one grosze warscheinlichkeit in Bhârvara ein patronymikum Durgaha's, somit eine erwähnung seiner selber annemen, wodurch sich die reihe der könige so darstellt:

Bharvara, Durgaha Bhârvara, Giriksit Dâurgaha, Purukutsa Trivṛšan Gâirikšita, Tryaruṇa Trâivṛšṇa Pâurukutsya Trasadasyuḥ, Trikšiḥ Tṛkšiḥ Trâsadasyavaḥ. Im abschnitte *C* behandelt vf. den somatrank *a*) den gegensatz zwischen denen, die somaopfer bringen, und denen, die keine bringen und andererseits *b*) den samsava den opferwettstreit oder auch die somacollision. Mit vollem bewusztsein von dem merkwürdig tief greifenden gegensatz, offenbar hat weder milch — noch kuchen — noch tieropfer den mangel auszgeglichen, schildert vf. vortreflich in disen und den folg. unterabschnitten *c)* vorbilder des opferers entwickelung eines somaadels, *d*) alte wonsitze von somapressern, *e*) war der soma ein volkstümliches getränk? was das somaopfer den Indern bedeutete. Hier ist wenig, was zu bemerkungen anlasz gibt. Auffällig sind die beiden stellen VIII. 7, 29. sušome çayaṇâvati ârjîke pastiâvati | . . und IX. 65, 23. ye ârjîkešu kṛtvasu ye madhye pastiânâm ye vâ janešu pañčasu | man musz *pastiâvat* als identisch ansehn mit *madhye pastiânâm.*

Der vf. parallelisiert nun die drei paar ortbezeichnungen mit rücksicht auf str. IX. 61, 22. so dasz sich der reihe nach entspre-

chen krameṇa: ârjîkešu-parâvati, madhye pastiânâm-arvâvati, janeṣu pañcasu-çaryaṇâvati. Dabei bleibt unerklärt, wie unter die flüsze der auszdruck *pastiâvat madhye pastiânâm* ein offenbar heterogenes moment komt. Denn *pastiâ* ist in der bedeutung flusz gewäszer weder nachweisbar noch denkbar. Bedenkt man nun, dasz die 3 ersten bezeichnungen VIII. 7, 29. nach den flüszen gegeben sind, und als feste direktive dienen sollen, wo man sich die leute denken soll, zu denen die Marut hingezogen sind, so musz man vermuten, dasz dise bei der vierten kategorie nicht in diser weise möglich war, oder dasz als vierte kategorie diejenigen figurieren, von denen man nicht mit bestimmtheit sagen konnte, sie wonten an disem oder jenem flusze. Es können also nur nomadische stämme gemeint sein, und *pastiâ* musz 'zelt' bedeutet haben, so wenig geneigt man auch sein mag, dise bedeutung anzunemen. Man müszte denn gerade jene anwoner der bezeichneten gewäszer als die nomadisierenden betrachten, was natürlich kaum denkbar. Die hieran sich knüpfenden geographischen erörterungen des vf. besitzen einen zimlichen grad von warscheinlichkeit, und es ist nur ser wenig hier, dem wir nicht ganz zustimmen können z. b. s. 131. 132. die vermutung, dasz der dichter von VIII. 53. (64.) in Ârjîka gewont habe; der dichter sagt: diser ist es, der dir auch anders wo angenem ist, ser berauschend bei den Ârjîka | kom und trink davon. Darausz ergibt sich eher das gegenteil.

Der vf. übersetzt X. 35, 2. 'wir flehen die hilfe von himel und erde; die mütterlichen ströme, die berge und ihre seen, sonne und morgenrot bitten wir um sündelosigkeit'. Die interpunktion musz bei übersetzung des Veda manchmal über unliebsames hinweg helfen; so hier der strichpunkt, der ganz und gar nicht am platze ist; denn die beiden ersten pâda bilden ein einziges glid, und die zusammenfaszung von pâda *b* mit *c d* ist ein beweis von der richtigkeit unserer auffaszung, dasz *mâtṛîn sindhûn parvatân* gen. plur. sind; ebenso die notlage, in welcher der vf. sich befindet *çaryaṇâvatah* als plur. (im sinne von *çaryaṇâvatvataḥ*) zu nemen. Dasz Çaryaṇâvân 'see' überhaupt bedeute, ist unrichtig; auch Sây. hat dise nicht. Aber wie erklärt denn der vf. den acc. pl. *mâtṛîn*? Diser ist ja unmöglich. Bedenkt man also, dasz die ganze construction der strophe pâda *b* als abhängig von *avaḥ* sich erweist, pâda *c* offenbar selbständig nachdrücklich mit anâgastvam anhebt, der Çaryanâvân immer als einer, das wort immer auch bei Sây. auf den sich vf. beruft, als eigenname auftrit, *mâtṛ-* als fem. *mâtṛn* gar nicht im acc. pl. lauten

kann, und *sindhu* doch auch häufig feminin ist, endlich die tatsache der gen. plur. *ân în ûn* st. *ânâm* etc. unbestritten ist, so musz notwendig die übersetzung des vf. höchst rätselvoll erscheinen. Denn wenn auch in manchen änlichen fällen eine doppelte interpretation möglich ist, so können wir sagen, dasz eine solche hier absolut unmöglich ist.

Nun komt 2. bereitung des somatrankes, pressvorrichtungen steine mörser; *čamû* (die beiden bretter ligen nebeneinander, und auf denselben wird der soma auszgeschlagen.); *čamasa*; *dhišaṇâ*; hier müszen wir innehalten. Der vf. sagt: richtig ist nur die ebendaselbst (P. S. W. B.) verzeichnete bedeutung: himel und erde (im dual) resp. himel luftraum und erde (im plural).

Was aber bedeutet *dhišaṇâ* im singular? Sicherlich kann ein wort weder ursprünglich im plur. oder im dual blosz vorkomen, noch ursprünglich himel luft und erde und im dual himel und erde bezeichnet haben. Das *dhišaṇâḥ dhišaṇe* disz bedeuten können, dafür bedarf man keines beweises; aber man versteht das wort noch nicht, wenn man weisz, worauf es an diser oder jener stelle bezogen wird. So wenn vf. zu V. 69, 2. trayas tasthur vṛšabhâsas tisṛṇâm | dhišaṇânâm retodhâ vi dyumantaḥ ‖ drei stiere stehn da stralend, welche die drei Dhišaṇâ's besamen ‖ sagt: '*gemeint* sind natürlich himel luftraum und erde', natürlich! aber ist nicht *mer gesagt?* Uns scheint so; *gesagt* ist, dasz die drei Dhišaṇâ die weiblichen produktiven çakti der drei stiere sind. Hier von festigkeit zu reden, hat ebensovil sinn, wie wenn gesagt würde, dasz sie rot grün oder blau sind. VII. 90, 3. lesen wir: râye nu yam jajñatû rodasîme râye devî dhišaṇâ dhâti devam | ist hier etwa Dhišaṇâ die luft, doch wol kaum, so wenig es hier himel und erde bedeuten kann, von denen es ja deutlich geschieden wird. Was hat die râyo janitrî dhišaṇâ X. 35, 7. mit der festigkeit von himel und erde zu tun?

Himel und erde sind symbole der festigkeit; und weil es unter anderm heiszt: fest ist der himel etc. so wird es verständlich, dasz zu den pressbrettern gesagt wird: *dhišaṇe vîḍvî*; zu den malsteinen *dhišaṇâ parvatî*. Dise logik verstehn wir nicht. Gesetzt man bezeichnete hier die pressbretter direkt mit *dhišaṇâ*, so folgt doch nicht, dasz man es mit rücksicht auf die idee der festigkeit tat, was auch nicht notwendig folgt, wenn man vorauszsetzt, das hier *dhišaṇe* in der symbolischen bedeutung himel und erde gemeint war, denn himel und erde haben noch ganz andere seiten in den alten vorstellungen, als die der festigkeit, welche mit der ganzen idee der göttervererung und mit der des opfers gar keinen wesentlichen zusammenhang hat.

Himel und erde haben vil wichtigere eigenschaften als die neutrale unproductive der festigkeit. In der nividformel für Dyâvâpṛthivyâu heiszt der himel *dhanyâ* 'reich', und die erde *dhišaṇâ*, ausz der verbindung beider entsteht die productivität und die production. Nun heiszt *Dhišaṇâ* selber merfach *dhanyâ*; wie komt sie dazu? Aber sie ist es als weibliche çakti als productive kraft des wunsches. Was soll da die festigkeit. Dise einzige uralte stelle hätte schon dem vf. die augen öffnen können. Natürlich ist es leicht, uns dadurch zu widerlegen, dasz man sagt: *dhišaṇâ* bedeutet hier disz dort das; damit ist aber der zu grunde ligende gedanke nicht erreicht, der für das vedische kultwesen von fundamentaler wichtigkeit ist. In der tat die unbefangenheit, mit welcher ein so bedeutendes moment von der tagesordnung abgesetzt wird, gibt zu denken.

Dasz *dhišaṇâ* mit der idee der festigkeit nicht das mindeste zu schaffen hat, ergibt sich ausz der stelle IV. 21, 6. dhišâ yadi dhišaṇyantaḥ saraṇyânt sadanto adrim Auçijasya gohe | â durošâḥ pastiasya hotâ yo no mahânt samvaraṇešu vahniḥ || und I. 173, 8. evâ hi te çam savanâ samudre âpo yat ta âsu madanti devîḥ | viçvâ te anu jošyâ bhûd gâuḥ sûrîṇç čid yadi dhišâ veši janân || 'so sind woltuend (heilbringend) im samudra deine trankspenden, dasz in disen [geschlechtern] deine göttlichen Âpas flieszen | wenn mit dem wunsch sogar zu Sûrileuten du komst, dann komt deine kuh allem gleich, woran man mag gefallen (genusz) haben || Die erstere stelle musz so übersetzt werden: Wenn mit dem wunsche wünschend (die wunschkraft anwendend) sie eilen, indem sie in Âuçija's heimlichem orte den stein hinstellen, | da übt unerträgliche hitze für den pâstia der hotar, der unser mächtiger fürer zu den verschlüszen (verschloszenen aufbewarungsorten). Wenn Indra mit dem wunsche zu den Sûri komt, d. i. wenn er ihnen alles gewärt hat, um was sie gebeten haben.

An zweiter stelle haben wir eine intensive auszdrucksweise: wenn wir mit dem rechten, mit wirksamem, wunsche wünschend uns aufmachen, denn die opfer sind ja alle wunschhandlungen. Ja man könnte V, 61, 18. 'na kâmo apa veti me' villeicht übersetzen 'der wunsch (die wirksame producierende zauberische wunschkraft) weicht [noch] nicht von mir' d. i. meine fähigkeit wirksam zu opfern ist noch nicht geschwunden. Das ist eben die kraft, die wirksam ist im irdischen priester oder beter, oder auch wirksam sein kann im yajamâna. Was die *vâk ayâtayâmnî* und die *vâk yâtayâmnî* bedeuten, ist dem vf. gewis bekannt. Mit der vâk erlangt man alles so lange sie ayâtayâmnî ist, sie ist die hauptwunschgöttin, one die nichts zu

ngen ist. Es ist an mereren stellen *dhišaṇâ* geradezu die Vâk, l. 96, 1. X. 30, 6. Wir sehn sie I. 22, 10. unter den Gnâḥ Hotrâ ırati Varûtrî Dhišaṇâ; natürlich kann man wider Varûtrî als ıützerin' übersetzen, damit ist dieselbe zu etwas ganz farb- und ıeutungslosem gemacht, und sie geniert nicht weiter. Aber ist trâ Bhâratî Sarasvatî etwas anderes als Vâk? und wie komt Iḷâ dise gesellschaft? weil sie alle zusammen wunschgöttinnen, die rch den kräftigen wunsch des berufenen befähigten produktiv rden, namentlich durch den, der ihre kraft zuerst in anspruch nt (gerade wie bei der zeugung). Daher wird das gebet unfelbar üllt, wenn es *purâ vâčaḥ pravaditoḥ* verrichtet worden.

Als innere kraft trit es auf in der wichtigen stelle III. 32, 14. réša yán mâ dhišaṇâ jajâna *stavâi purâ pâryâd* indram *ahnaḥ*: h habe auszgefürt, wozu die *dhišaṇâ* mich geschaffen' oder 'ich be auszgefürt [den folgenden anruf Indra's], nachdem mich die išaṇâ geboren [gemacht] hat, [zu dem, was ich in disem augencke bin, zu dem, der vermöge seiner wunschkraft den gott in ergreicher weise anrufen kann]. Auch str. 13. weist der dichter darauf , dasz er den gott mit erfolg bereits früher angerufen hat. Wenn dichter sagt: 'jajâna' so ist disz bedeutungsvoll: er ist jetzt ein chöpf der *dhišaṇâ*. I. 102, 7, (1.) amâtram tvâ dhišaṇâ titviše hî: III. 31, 13. mahî yadi dhišaṇâ çiçnathe dhât sadyovṛdham ıhuam rodasioḥ — viçvâ Indrâya taviśîr anuttâḥ; IV. 34, 1. idâ vo [ṛbhavaḥ] dhišaṇâ devî adhât, dasz sie mit ratnadheya komen; . 2, 1. Vâiçvânarâya dhišaṇâm ghṛtam na pûtam agnaye janâmasi; 11. 3. dhanyâ čiddhi tve dhišaṇâ vašṭi pra devân janma gṛṇate adhyâi (agneḥ); VI. 19, 2. Indrameva dhišaṇā sâtaye dhât; VIII. 7. vajram çiçâti dhišaṇâ vareṇyam; X. 96, 10. mahî ciddhi dhiâ haryad ojasâ bṛhadvayo dadhiše haryataçčidâ | Überall sehn wir r etwas innerliches als ein nach auszen wirkendes kraftmoment; ı käme denn auch die überlieferung zu der bemerkenswerten fast ıstanten erklärung 'buddhiḥ'? III. 2. 1. die *dhišaṇâ* bringen wir n Vâiçvânara in gestalt von (einfacher) schmelzbutter hervor'. doch ht 'festigkeit'; was dise *dhišaṇâ* bewirkt, finden wir im folgenden, hat mit festigkeit nicht das mindeste zu schaffen. So VI. 11, 3. ıe reiche *dhišaṇâ* will dem sänger die götter vereren (nichts von igkeit). Eure *dhišaṇâ* hat euch angestellt, mit geschenk zu uns komen, ruft der dichter die Ṛbhu an, die bekanntlich um den ıel kreisen. Indra's *dhišaṇâ* ist es, die ihm den vajra schärft wis nicht die erde, wie vf. will), es ist dieselbe, die seine kraft

unermeszlich auszstralen läszt, die ihm den sig sichert (VI. 19. 2.). Widerum hat auf ihn die dhišaṇâ der beiden welten der himlischen und der irdischen die wirkung, dasz er in den kampf geschickt, unerschütterliche kraft zeigt. *Dhišaṇâ* berürt sich manchmal mit *svadhâ*, doch decken sich die begriffe nicht. I. 109, 3. sind für Indrâgni die beiden steine nicht auf (im schosze des f.) dem felle sondern im schosze der Dhišaṇâ selber; nicht der priester sondern die göttliche dhišaṇâ selber, die ihm die kraft zu allem verleiht, presst ihnen den soma, darum sollen sie komen.

Was hat disz mit festigkeit zu tun? Ist da nicht Sâyaṇa's *buddhi* unendlich zutreffender? So weit sind wir gekomen; hier erklärt Sâyaṇa noch vil beszer *mantrarûpâ vâk!* III. 49, 4. heiszt es von Bhaga vibhaktâ bhâgam dhišaṇeva vâjam | so wie sie X. 35, 7. *râyo janitrî* heiszt. Nach all disem wird wol niemand behaupten wollen, wir wären widerlegt, durch den nachweis, dasz mit *dhišaṇâ* die erde, mit *dhišaṇe* 'himel und erde' mit *dhišaṇâḥ* 'himel luft und erde' bezeichnet wird; das haben wir gewuszt, und auch erklärt. Das ist nicht die schwirigkeit bei solchen untersuchungen; schwirig ist das herauszzufinden, was die verfaszer der texte nicht auszdrücklich sagen. Man kann von ihnen nicht erwarten oder verlangen, dasz sie uns ihren standpunkt selber klar machen, dasz sie zu einander so sprechen, wie sie zu uns sprechen müszten, um uns in ihr gedankenleben einzufüren. Sie sprachen zu solchen, die in demselben gedankenkreise aufgewachsen waren; sie konnten daher gar nicht auf den gedanken komen gar manches zu sagen, was uns zu wiszen ser not täte. Solchen in der tiefe ligenden momenten nachzuspüren hat seine schwirigkeit; es ist die notwendige bedingung eines wirklichen verständnisses. Das war die schwirigkeit, die wir hier zu bewältigen hatten, und an der hand von Sâyaṇa's erklärungen ist es uns gelungen, indem wir freilich das wichtigste hinzutun muszten. Hier müszen nun die allgemein menschlichen analogien vorsichtig allerdings benützt werden. Aber im allgemeinen sagen die alten erklärer vil, wofern man eben nur alles erreichbare in den kreis der erwägung mit einbezieht. Wir können hier dem vf. den vorwurf nicht ersparen, dasz er weder sorgfältig noch unparteiisch zu werke gegangen ist. Denn seine tiefe kenntnis des rituals müszte ihm sonst eine menge einzelheiten an die hand gegeben haben, die ihn auf das richtige hätten füren müszen. Über die stellen mit du. n. pl. brauchen wir nichts zu sagen. Weiter wird über die rindshaut über

omagefäsze gehandelt; s. 193. das schwellen des soma, kelterung nd läuterung im ritual, im Ṛgveda bisz 204.

Dann wird von reinen soma gehandelt, von den zusätzen 1. die nischung mit waszer s. 212. 2. mit milch 219. yavâçir s. 222. von butter s. 228. zukost s. 228. somas tîvraḥ bisz s. 235. der vf. übersetzt 'pikant'; könnte nun nicht, da diser soma erst des abends dargebracht wird, damit eine mittlerweile eingetretene gärung gemeint sein 'aufbrausender soma? s. 235. ṛjîšin s. 237. tiroahnyaḥ. Der abschnitt 5. behandelt soma madhu surâ die rolle, die der honig in den darbringungen spilte, und die sûra wie sie verschiedentlich beurteilt wurde. Dasz disz alles mit der gröszten akribie behandelt ist und zu mancherlei interessanten ergebnissen fürt, versteht sich von selbst. Die fortwärende parallelisierung mit dem somakult der Iranier gehört nicht zu den wenigst interessanten partien des buches überhaupt.

Der 6. abschnitt handelt von den savana; hier wie überall weist der vf. darauf hin, wie alles was das spätere ritual aufweist, im Ṛgveda bereits seine vorläufer hat; doch drängen sich allerhand fragen auf, die wir auch hier nicht beantwortet finden. Die savana müszen in alter zeit eine selbständige stellung gehabt haben. Dise selbständige stellung hat nur das agnihotram, welches im Ṛgveda nicht genannt wird, wenn auch villeicht hie und da ein abschnitt sich darauf mag bezogen haben. Offenbar sind die savana in nachvedischer zeit in der zeit der brâhmaṇa zurückgegangen. Es scheint disz mit den schicksalen des soma überhaupt zusammen zu hangen; s. 143. wirft vf. die frage auf 'war der soma zur zeit des Ṛgveda ein volkstümliches (wol gemeint! nebenher auch profanes) getränke? und komt zu dem berechtigten endurteil, dasz nur ser wenig ausz dem veda sich nachweisen läszt, was darauf hindeuten könnte. Entweder ward der soma (bereits in indoiranischer zeit) durch die surâ als das wolschmeckendere und berauschendere getränk verdrängt, und disz ist nicht unwarscheinlich, oder der soma wurde mer und mer schwer zu beschaffen.

Der erste hauptteil schlieszt mit den wirkungen des soma's s. 266. Der zweite hauptteil ist betitelt: König Soma und verwandte götter. Die hauptthese, die der vf. hier durchfürt, ist die identität von Soma und Mond, villeicht das verdienstlichste in dem so ser verdienstlichen buche. Wir haben die frage in unsern schriften nicht besonders erörtert, haben aber nie bedenken gehabt, gelegentlich liser identificierung raum zu geben so z. b. in unserer schrift über

die erwähnung von sonnenfinsternissen im Ṛgveda, wofür wir bekanntlich von Prof. Whitney streng getadelt worden sind. Auch in unserer übersetzung und im commentar haben wir es vilfach getan (um nur einige stellen anzugeben IV. 28, 2. (MBh. III. 224, 11.) 231. VIII. 29, 1. 760. II. 40, 5. 394. X. 85, 2. 799. IX. 9, 4. 74, 6. 79, 4. IX. 68, 6. 97, 9. 955. IV. 58, 1. 157. X. 12.5, 1. bd. III. 334. IV. 27, zu 8. V. 395. 477. 351. 443. abgesehn von der wichtigen stelle 626. VIII. 85, (96.) 15.), aber disz genügt allerdings nicht, die frage in ihrer allgemeinheit zu beantworten.

Zunächst handelt der vf. von der himlischen herkunft der somapflanze oder des somatrankes, von s. 277. an. Hier müszen wir wider innehalten, einer exegetischen frage wegen; es handelt sich um IV. 26—27. Der vf. gibt nämlich Pischel recht, der javásâ mit rücksicht auf die betonung als adjectiv (was unmöglich) nemen will. Also javás musz adjectiv sein, trotz tavás ušás jarás çriyás bhiyás (warscheinlich auch dhiyás ehe darausz çrîs bhîs dhîs geworden) trotz *αἰδός ἠός*! man steht hier vor einem rätsel. Dann komt die verbeszerung adîyam in adîyat, unter vorauszsetzung, dasz das *na* der folgenden str. gleich dran geschriben worden war, was für eine konjektur eine äuszerst schwache stütze ist, auf die beszer verzicht geleistet worden wäre. Man bedenke, dasz soma von sich spricht, und dasz çyeno javasâ niradîyat, auch wenn was ja absolut undenkbar und nur die schwäche der konjektur verrät, die anname zuläszig wäre, dasz an adîyat na (adîyanna) gleich angefügt worden wäre, unter allen umständen die günstigste chance hatte selbst ausz adîyanna heraus widerhergestellt zu werden. Beharrte nun der text bei niradîyam, so musz auch die interpretation dabei verharren, und den text mitzuhilfe name bekannter erscheinungen erklären. Erstens dasz *garbhe san* sovil sein kann als garbhas san sehn wir ausz Pâṇini, der auf älterer sprachstufe stehend neben *bhû* auch *as* als verbum auffürt, bei welchem das praedikat, wenn es ein *a*-stamm ist als auf *î* endend erscheint, welches auf älterer stufe ein *ê* war, wofür Pâṇini gleichfalls beispile bringt. Dieses *ê î* steht mit dem *î* in quī hī-c illī-c īstī-c auf gleicher stufe, ebenso mit kymr. pwy = quī. Denn gleichfalls steht sicher, dasz für *garbhaḥ* die bedeutung *βρέφος* die ältere ist.

Es fragt sich nun, was *çyeno javásâ* bedeuten kann? Zuerst gewis: ein falke mit schnelligkeit; wir haben aber erstens im brâhmaṇa beispile wie *kṛšṇo rûpam açvo rûpam*, die anerkanntermaszen *kṛšṇasya açvasya ru*° stehn; wir haben *ṛtas kaviḥ rathaspatiḥ* im

inne von *ṛtasya k⁰ rathasya p⁰ vanas patiḥ* f. *vanasya p⁰*; denn man wird doch wol nicht *vanas* von *van* ableiten wollen u. ä. Wir haben aber noch andere stellen im Ṛgv. wo formen auf einfaches *-as* unmöglich anders denn als gen. erklärt werden können. V. 63, 4. sûryo jyotiç čarati čitram âyudham | (mâyâ vâm divi çritâ) für *sûryasya* X. 74, 2. hava ešam asuro nakšati dyâm, wo klar ist, dasz zu verbinden 'asurasya dyâm', da ein *havo asuraḥ* ein unding ist. Villeicht kann man zu disem as- gen. den wir jetzt sogar für älter als den as- nomin. si. zu halten geneigt sind, den abl. čyaṅhaṭ stellen, der genau im slav. ѵьсо vorgebildet vorligt; diser reicht also in die vor- slavolettische periode zurück.

Nach all dem, was darüber von uns gesagt, nachdem wir jede einzelheit auszreichend gerechtfertigt haben, bringt der vf. folgende übersetzung: 'noch im mutterleibe kannte ich der götter geschlechter alle; mich bewachten hundert eherne burgen; da schosz schnell ein adler vor'. Wie künstlich hier alles auszeinander geriszen ist; die strichpunkte müszen wider auszhelfen. Zuerst ist die aoristische bedeutung von *anu avedam* ser wichtig, denn sie soll offenbar motivieren, warum Soma sich forttragen liesz; pâda *c* schildert die fast unübersteiglichen hindernisse (der urtext mit vorauszstellung von *çatam* wegen des nachdrucks, weil in adversativer beziehung zum folgenden, bei des vf. übersetzung felt disz ganz). Wir haben übersetzt: 'ich bekam kunde' . . . | hundert . . . Nun komt die hauptsache; die ist bei dem vf. 'da schosz schnell ein adler vor' — o most lame and impotent conclusion!

Nicht genug wundern können wir uns, dasz ein gelerter von des vf.'s gründlichkeit und scharfsinn eine so durchausz verfelte übersetzung der welt zum besten zu geben für gut befunden hat. Dasz nir adîyat (wenn es im texte stünde) nicht 'er schosz vor' sondern 'er flog herausz' bedeutet, weisz der vf. gewis. Aber er siht ein, dasz er mit diser übersetzung nicht weit komt; so scheint es, dasz er dem dichter zumutet, er habe das entkomen die entfürung des soma nur erraten laszen wollen, was ser ungeschickt und gar nicht in der weise der alten dichter ist.

Uns scheint es war überflüszig nach Pischel nochmal einen negativen beweis zu liefern, dasz der pâda nur besagen kann: da flog ich mit (durch) des falken schnelligkeit herausz. Dasz ist es, was man verlangen würde, wenn man one kenntnis des pâda *d* denselben ergänzen wollte; hinderlich disz zu verstehn war (nicht *javás*) nur die scheinbare nominativform *çyenaḥ*; nun dise sich in folge einer

reichlichen anzal von beispilen als genitiv auffaszen läszt, felt bei der unwiderleglich zutreffenden beschaffenheit des sinnes jede berechtigung davon abzuweichen, wie denn des vf. s. versuch geradeso verfelt ist wie der Pischels, und nur das resultat hat, dasz mit dem vermiedenen verständnis von pâda *d* auch das verständnis der drei vorauszgehnden verfelt wird. Anders ist gefaszt IX. 72, 3. 77, 2. Im abschnitte B. behandelt der vf. das thema Mond und Göttertrank in der spätern litteratur, von s. 294. die ansichten der brâhmaṇa. Neben bei bemerkt dürfte man die worte des Ait. br. pg. 297. tam trayodaçân mâsâdakrîṇan [devâḥ] sie kauften ihn um den 13. monat, daher findet man keinen 13. monat, so verstehn, dasz der schaltmonat kein monat in sine der übrigen monate ist. Es ligt hier villeicht irgend ein apologos zu grunde, oder änderung der zeitreichnung. Im abschnitte C handelt der vf. von Mond und göttertrank im Ṛgveda; hier wird eingehend dargelegt, wie die vorstellungen von soma und mond fortwärend durcheinander laufen, und wie oft auf den soma die eigenschaften des mondes übertragen werden. Es wird auch auf die auszerordentlich bedeutende rolle hingewiesen, die der mond im Ṛgveda spilt. Aber es ist noch wichtig zu konstatieren, dasz in letzter instanz der soma doch von Sûrya her komt z. b. IX. 93, 1. u. später.

All disz wird so überzeugend dargelegt, dasz dise frage, die wie ein alp auf der vedainterpretation gelastet hat, als endgültig beseitigt zubetrachten ist. Noch auf eine vom vf. nur nebenbei hingeworfene bemerkung möchten wir aufmerksam machen, und wünschen, dasz man sich dieselbe zu herzen neme (s. 313.), 'dasz die wolken im Ṛgv. keine grosze rolle spilen'; disz ist ser richtig bemerkt. Anticipierend verweisen wir auf eine änliche bem. in beziehung auf den blitz s. 368. in demselben sinne.

Abschnitt D Indu und verwandte bezeichnungen des mondes im Ṛgveda (p. 319.). Behandelt werden drapsaḥ ûrmiḥ utsaḥ samudraḥ madaḥ koçah.

Abschnitt E Agnih somagopâḥ 3. 330.

Des vf. übersetzung von IX. 97, 9. ist bedenklich, weil mimate mit negation doch wol schwerlich 'nicht nachkomen' bedeuten kann, wie allerdings Sâyaṇa übersetzt. Bei 'brüllen' ist das medium bedenklich; man müszte erfaren, ob kühe, die im freien weiden, den mond anbrüllen. Villeicht ist aber zu lesen: 'vṛthâ krîḍanti mimate na gâvaḥ' denn da er im vorauszgehnden pâda als 'eilend' 'laufend' bezeichnet wird, so kann er doch wol nicht unmittelbar darauf vṛthâ (!) krîḍan benannt sein, was eine mühelose bewegung auf be-

schränktem raume involviert: 'dem gleichsam brüllenden spilen leicht die kühe'. (*vṛthâ* soll freilich auf einmal 'wild' bedeuten!) Auf soma passt *mimat* IX. 69, 4.

Abschnitt F: *somas tigmaçringaḥ*, soma's waffen, *soma stanayan Vâčaspatiḥ somo marutvân*; wir meinen, dasz hier vilfach auf die anrückende regenzeit angespilt wird.

Abschnitt G Soma und die waszer. X. 36, 8. erklärt der vf. *peruḥ* mit 'befruchter'; die erklärung der einheimischen quellen ist: *'peruḥ pâtṛvâčī*. Der vf. hätte dise seine bedeutung, die wir für unmöglich halten, begründen sollen. Wir meinen, dasz es auch zu seiner ganzen darstellung in disem abschnitte passen würde, den mond als waszertrinker zu bezeichnen. In manchen übrigens für das ganze irrelevanten punkten würden wir anders als der vf. übersetzen. Von s. 365. behandelt der vf. den Apâm napât s. 365. Sarasvat s. 380. Drapsa u. Ançumati s. 383—385.

Der parallelisierung von Apâm Napât mit soma-mond musz man zustimmen; der vf. lent allerdings völlige congruenz mit recht ab; der umstand, dasz auch der avest. Apâm Napâo unläugbar verwandte, mit den dogmen des Zarathustrismus unvereinbare züge zeigt, erhöht nicht wenig den an und für sich einleuchtenden eindruck der auszfürungen des vf.

Für die bedeutung von *snehiti* haben wir auszer VIII. 85, 13. noch I. 74, 2. und IX. 97, 54. An der ersten stelle erklärt S. vadhakâriṇîšu kṛšṭišu, was eigentlich nur auf samjagmânâsu 'congressis' passt. Sehen wir nun die vorligende stelle an, so heiszt es vom monde, der verfinstert ist: 'apa snehitim adhatta' | epexegematisch 'der mutige hatte seine weisze abgelegt'; so können die *'snîhityâḥ kṛšṭayaḥ*' die weiszen stämme sein, und *snîhitîšu* steht im ersten pâda, indem der ganze merteilige auszdruck 'samjagmânâsu kṛšṭišu | snîhitîšu' auf die zwei ersten pâda verteilt ist. Es ligt auch offenbar der nachdruck auf *snîhitîšu*. In IX. 97, 54. *asvâpayat — snehayat* ist *snehayat* entweder ein zweiter bildlicher auszdruck für: er tötete 'er machte erbleichen' und das ist das passendste; sonst könnte man es vom bleichen der gebeine verstehn' was wir für entschieden weniger empfehlenswert halten. Es ist die w. *ningu niv snai* [*g*] *v sněgŭ* etc. darin zu suchen. Eine andere bedeutung kann gar nicht in frage komen. Für *'višuṇa*' könnte man an 'durchmeszer' denken 'der mond trit in die linie die erde und sonne verbindend zu denken' oder 'der mond gerät, wie wir sagen würden, zwischen zwei feuer'. Merfach bezeichnet 'višuṇa' einen widerspruch in sich enthaltend so IV. 6, 6.

V. 12, 5. könnte man übersetzen: 'dise deine freunde sind in verlegenheit', was mit den vorauszgehnden fragen stimmt. Ser wichtig ist nun V. 34, 6. hier heiszt es Indra sei 'asunvato višuṇaḥ sunvato vṛdhaḥ' | was wir übersetzt haben: unhold dem nicht pressenden, gedeihn machend den, der presst. Nun ist aber in disem sûkta gerade die härte und rücksichtslosigkeit des gottes das thema; der vater des opferers Agniveça war offenbar in einer unglücklichen schlacht ums leben gekomen, die schuld hievon masz man dem gotte bei, trotzdem komt aber der gott und beansprucht opfer auch von dem, des vater er getötet hat. Disz stimmt nun nicht mit den oben citierten worten, wie wir sie übersetzt haben. Auch ist wol zu schr. str. 6. Dâsam Âryam.

Da nun *vitvakšaṇa* ein agens ist, und zu tvakš (Av. thwakš thwâš) gehört, so könnte es als gegensatz zu čakramâsajaḥ gefaszt worden, wobei freilich *vi* schwirigkeit macht: vitvakšaṇaḥ [čakram] entweder 'der das rad sich abdrehen macht' oder: 'der dem wagen gröszere schnelligkeit verleiht, passend zu dem folgenden *čakramâsajaḥ*; pâda *a* beschribe die feindliche tätigkeit. In pâda *b* ist dann *vṛdhaḥ* das entscheidende: er ist des nicht pressenden wie des pressers widerspruchsvoller merer; *višuṇo vṛdhaḥ* merer nach zwei seiten hin, mit beziehung darauf, dasz Indra dem feinde Agniveça's der doch natürlich auch der gottlose gewesen sein musz, geholfen hat. Der inkonsequente gott steht zwischen dem nicht presser und dem presser, nach beiden seiten hin gedeihen verleihnd. Der erste pâda bezieht sich obwol ganz unbestimmt gehalten, doch auch eben in seiner unbestimmtheit auf beide den pressenden und den nicht pressenden, und dise unbestimmtheit wird im 2. pâda direkt behoben. Man sieht, wie auszerordentlich wichtig die tatsächlichen anhaltspunkte zum verständnis sind. Wärend nun hier Indra 'višuṇaḥ' ist, befindet sich Soma zwischen erde und sonne 'višuṇe'; aber hier könnte man weiterhin die frage aufwerfen: ist nicht 'višuṇe' hier geradezu praedikatform (*višuṇe-višuṇî-bhavati*)? Wir zweifeln nicht, dasz disz der fall ist.

Abschnitt H Warum heiszt der mond Pavamâna? s. 385. Der vf. sagt s. 387.: Diser ... gegensatz zwischen regenzeit und herbst hat sicher auch auf das gemüt der vedischen vorzeit seinen eindruck nicht verfelt. Den auszdruck diser empfindungen haben wir in den pavamânaliedern des IX. maṇḍala ... sie behandeln die läuterung des himlischen nach der regenzeit wider im vollsten glanze stralenden mondes. Sein aufgehn nach langer finsternis bedeutet das ende der

regenzeit. Man könnte dise lieder eine sammlung von mondfestliedern nennen, sie ... beweisen durch ihre zal die verbreitung der dem monde, dem gotte der waszer wie dem besiger der finsternis geltenden feier oder feiern'.

Disz ist in einer hinsicht gewis richtig; nur scheint uns die anwendung diser lieder auf das aufhören der regenzeit zu beschränkt; wir meinen es finden sich deutliche anzeichen, dasz dieselben auch auf das komen derselben hindeuten. Die sache musz noch genauer geprüft werden; allerdings an den wesentlichen resultaten, die der vf. bringt, wird dadurch (mit ausznahme dises punktes) nichts geändert werden. Das komen der regenzeit ist natürlich wichtig für das leben überhaupt, das ende derselben bedeutet den wideranfang der opferreihe. Disz moment ist ein spezifisch Indisches.

Abschnitt J s. 388. K *soma ošadhipatiḥ* s. 390. L *somas tripṛṣṭhaḥ* s. 392. M soma und die manen s. 394. N *Kaviḥ somaḥ* s. 400. In wiefern in disem letzten abschnitte die vorstellung vom monde als ordner der zeiten etc. oder die von dem begeisternden und kräftigenden zauberischen getränke überwiegt, läszt sich genau nicht sagen; dasz aber die erstere im sinne der darstellung des vf. eine bedeutende rolle spilt, ist gewis. S. 404—425 wird versucht die enge verwandtschaft zwischen soma-mond und Bṛhaspatiḥ nachzuweisen. Der vf. erklärt selber absolute identität nicht behaupten zu wollen (s. 419.); es scheint uns denn auch der beweis hier nicht erbracht, entweder weil mit indicien operiert wird, die zu unbestimmt in ihrer zugehörigkeit sind, oder weil der gestalt des Brhaspati eine bestimmtheit vindiciert wird, welche dieselbe nicht beseszen hat. Scheint es doch, als ob die vedischen dichter selber nicht mit allzugroszer praecision und klarheit von diser göttergestalt gedacht haben; sonst wäre es nicht denkbar, wie X. 98, 1. gesagt werden kann: 'Bṛhaspatis sive tu Mitras es sive Varunas sive Pûšâ etc. str. 4. wird er Indra genannt. Aber auch die art, wie Bṛhaspati mit andern göttern citiert wird, ist manchmal geeignet, dieselbe vermutung wach zu rufen. So X. 141, 2—5. wird bṛhsp. in jeder strophe angerufen: 2. Aryamâ Bhagaḥ *Bṛhsp.* Devâḥ Sûnṛtâ; 3. Somo râjâ Agniḥ Âdityâḥ Višṇuḥ Sûryaḥ *brahmâ' Brhsp*; 4. Indrâ vâyû *Bṛhsp.;* 5. Aryamâ *Bṛhsp.* Indraḥ Vâtaḥ Višṇuḥ Sarasvatî Savitâ || Wird er ja, nebenbei bemerkt, auch häufig zugleich mit Soma angerufen wird so I. 18, 4. 89, 3. 6. IV. 49, 2. 50, 10. V. 51, 12. 9. 46, 4. VII. 41. 1. X. 35, 2. 11. 65, 1. 10. 100, 4. 103, 8. 109, 5. 128, 5. 7. 130, 4. 141, 3. 35, 1. 167, 3. oder er wird aufgefordert soma zu trinken. Es wäre

doch auch sonderbar, wenn Soma auch in den zalreichen fällen als Bṛhas (Brahmanas) pati angerufen wäre, wo nicht beide zusammen genannt vorkomen.

Er wird mit Agni identificiert I. 190, 2. [Agni] Mâtariçvâ, II. 1, 3. Brahmaṇaspati genannt; V. 43, 12. heiszt er nîlapṛṣṭhaḥ vgl. str. 14. I. 38, 13, VIII. 27, 1. III. 26, 2.

Am engsten erscheint er mit Indra verbunden, wobei er manchmal identificiert, meist jedoch unterschieden wird.

Unzweifelhaft ligt es ser nahe, den Bṛhaspati neben Indra als dem Maghavan-Sûri *κατ' ἐξοχήν* als dem typus des kriegers, als typus des priesters zu betrachten, worin, wie man siht schon das spätere verhältnis zwischen Râjanya und Brâhmana vorgebildet wäre. Wir möchten sogar so weit gehn zu behaupten, dasz dise auffaszung, wenn auch nicht erschöpfend, doch innerhalb gewisser gränzen vollkomen zutreffend ist, denn sie ist evident; sie drängt sich dem betrachtenden so zu sagen von selbst auf. Die züge, auf welchen der eindruck beruht, dasz wir es (bisz zu einem gewissen grade) mit einer zum zwecke ihrer begründung, rechtfertigung und autorisierung vorgenomenen rückverpflanzung menschlicher verhältnisse in die übermenschlichen sphären zu tun haben, sind vil praegnanter hervorstechender und durchschlagender als alle mythischen einzelheiten, die man zum zwecke der identificierung des Bṛhaspatiḥ mit irgend einem andern gotte auszbeuten könnte; wir wiszen wie schwankend dise sind, wie leicht sie von einem auf den andern träger hinüber wechseln. Dasz Brhaspati-Brahmaṇas patiḥ brahman ist, wird auszdrücklich und indirekt gesagt X. 141, 3. II. 25, 9. I. 40, 1. 3, 5. II. 23, 1. (II. 1, 3.) I. 190, 1. gâthanî; daher wird X. 71. die Vâk von ihm hergeleitet. Daher seine verbindung mit der ṛkvan, welche villeicht auch in der menschlichen welt ihr analogon hatte, wie der umstand, dasz Bṛhaspati 'gaṇapatir gaṇânâm' heiszt: IV. 50, 5. VII. 9, 5. I. 116, 8. 117, 3. Die ṛkvan waren villeicht die sänger in dem gaṇa in der viç eines brahmanenstammes.

Als analogon kann man hinweisen darauf, dasz das epos einen purohita der deva und einen der asura aufgestellt hat. Aber noch näher ligt die gestalt des Vivasvân, welcher im folgenden behandelt wird.

Wenn also ein gott anspruch hat zunächst mit Bṛhaspatiḥ zusammengestellt zu werden, so scheint disz Agni, der ja der gott der brahmanen ist zu sein. Die Indrâgnihymnen zeigen aber davon nichts. Anders ist es mit Soma. Es scheint daher die combination Indra und

Agni andern erwägungen ihren ursprung zu verdanken, und vilmer dem verhältnisse Indra's zu Bṛhaspati, und in ser äuszerlicher weise nachgebildet worden zu sein. Die zusammenstellung von Bṛhaspatiḥ mit Agni empfiehlt sich daher keineswegs. Dagegen hat das verhältnis, in welches er zu Indra gebracht worden ist, zwar gewis erst sekundär aber in ganz begreiflicher weise zu einer halben verschmelzung mit disem gotte gefürt, in folge der unmöglichkeit die machtsphären der beiden scharf zu praecisieren und auszeinander zu halten. Ligt ja schon in alter zeit in der Indischen anschauung von den göttern der zug zu einer identificierung, das streben dieselben in eine einheit aufgehn zu laszen. Wie also Indraḥ oft viprah (kaviḥ kavitamaḥ kavînâm) genannt wird Indra und Agni des opfers ṛtvijâu VIII. 38, 1., so hat Bṛhaspatiḥ groszenteils, namentlich gerade in den abschnitten, die mit grösztem nachdrucke von ihm handeln, das wesen Indra's angenomen, offenbar, weil die phantasie unfähig war die ursprünglichen unterscheidenden gränzen einzuhalten. Man kann allerdings dem vf. so weit recht geben, dasz sich alldisz ebenso auf soma indu beziehn läszt. Die zwei Indra-Somahymnen äneln II. 23. 24. 25. Schon im VI. m. komen stellen vor (und auch anderwärts), wo geradezu gesagt ist: nicht Indra habe die so oft gepriesenen grosztaten vollfürt, sondern (mit offenbar absichtlicher ausznützung des lautlichen anklanges) Indu; so ist doch damit das keineswegs unwichtige faktum nicht beseitigt, dasz nicht Soma sondern eben Bṛhas (Brahmaṇas) patiḥ genannt erscheint. Man kann darausz unbedenklich den schlusz ziehn, dasz dabei doch etwas verschiedenes gedacht und beabsichtigt wurde.

Die identität von Bṛhaspatiḥ und Brahmaṇaspatiḥ beruht auf der von Bṛhas- und Brahmaṇas-, worausz zugleich sich ergibt, dasz brahman in disem zusammenhange nicht die sonst im Indischen altertum geltende bedeutung gehabt haben kann. Fraglich ist, ob wir *bṛ'has* von einem *bṛh* (viçás p° vâčás p°) oder von einem bṛha-s (ráthas p° vánas p°) ableiten sollen. Der accent nötigt uns *bṛha-s* vorauszzusetzen (Av. *bereza*), wofür wir nur die bedeutung 'höhe' finden. Die etymologie fürt uns also nicht weit. Dagegen wenn wir von Avestischem brauche auszgehn, stellt sich der Brahmaṇaspatiḥ dar, als der jeweilige das barçom (bei den Indern 'vedaḥ') haltenden priester. Er ist also der recitierende I. 40, 5. pra nûnam brahmaṇas patir mantramvadaty ukthyam | yasminn indro varuṇo mitro aryamâ devâ okâṅsi cakrire || vgl. VI. 59, 3. Er ist auch der priester, der n den kampf mit zieht II. 24, 9.

Ausz der identität von Bṛhaspati und Br° würde sich ein anspruch auf hohes alter ergeben, besonders da der zusammenhang von *brahman* mit einer rad. *bṛh* in der bedeutung nicht klar hervortrit. Soll es ein *bṛham* gegeben haben im sinne von *brâhman*, oder ein *brahman*, das die bedeutung des uns jetzt unverständlichen *bṛha* gehabt hat? Oder haben wir es doch blosz mit einer reduction des *brahman* auf das bequemere der wurzel näher ligende *bṛha* nach analogie zu tun? Man kann nicht umhin an die änliche bedeutungssphäre von veda zu denken; denn der veda der Inder ist dem bareçom der Iranier unstreitig analog, wärend im Indischen wider veda und brahma ser nahe verwandt sind.

Bergaigne hat also unzweifelhaft recht, wenn er im Bṛhaspatiḥ l'idée de l'efficacité nécessaire de la puissance propre de la prière erkennt, was nur wider eine andere form dessen ist, was wir oben als dhišaṇâ praecisiert haben. Wie dise gewissermaszen in dem individuum und auszerhalb desselben wirkend gedacht wird, so Bṛhaspatiḥ Brahmaṇaspátiḥ. Was immer der sinn des altavest. barçom gewesen sein mag, so vil ist sicher, der träger desselben musz ursprünglich der irdische priester gewesen sein, den dasselbe mit einer gewissen selbsteigenen macht (warscheinlich der des schaffens wirkens) auszgerüstet kennzeichnen sollte. Die pflanze war wol das bequemste symbol des wachsens des gedeihens namentlich z. b. die granate. Aber wie der dhišaṇâ im sterblichen etwas analoges auszer ihm entsprechen muszte, one welches dieselbe offenbar nicht fähig gedacht werden konnte, wirksam zu werden, welches analogon man denn natürlich mit demselben namen belegte, so muszte auch der brahmaṇaspatiḥ einen anhalts- und angrifspunkt in der übersinnlichen welt haben, dem man zunächst gleichfalls so benannte. Und wie dann weiterhin ser verschiedene gestalten Vâk Varûtrî Ekadhenu Râtri die weiblichen çakti himel luft erde: Hotrâ Bharatî Ilâ Sarasvatî Mahî Urvaçî Bṛhaddivâ, Içâ (die frau Vaça's, das ist die absolute macht alle wünsche erreichen zu können, ist die gattin des willens des wunsches; doch wol deutlich genug!) endlich die Kâmadughâ als letzter auszläufer dieser vorstellung; wie immer dieselben zu verteilen sein mögen, die obligenheiten der Dhišaṇâ erfüllen, so ist kein wunder, wenn der abstrakt oder vilmer irdischer bestimmtheit und anschaulichkeit bar gedachte Bṛhaspatiḥ allmählich mit attributen auszgestattet wurde, wie dieselben die rüstkammer der vorstellungen vom übermenschlichen in reicher fülle bot. Dasz darunter Soma eine rolle spilt, ist dem vf. unbedingt zuzugeben.

Nebenbei möchten wir uns eine bemerkung erlauben über X. 53, 9. (vom vf. s. 410. citiert): Tvašṭâ mâyâ ved apasâm apastamo bibhrat pâtrâ devapânâni çamtamâ | çiçîte nûnam paraçum suâyasam yena vṛçčâd etaço brahmaṇaspatiḥ | der etaço br. p. ist so bedenklich, dasz man nicht umhin kann eine korruption des textes zu vermuten. Wir glauben, dasz *ṛtuçáḥ* zu lesen ist, erst *ṛtaçaḥ* durch schwinden des *u*, dann *etaçaḥ*.

S. 430. übersetzt vf. das sûkta X. 123. Hier ist manches zu erinnern. Der vf. übersetzt *pṛçnigarbhâ* [*ḥ*] mit 'Pṛçnitöchter'; wie er disz versteht, sagt er weiter nicht; wir können nur annemen, er versteht entweder *apáḥ* oder *ošadhîḥ*. Disz ist möglich, und wir haben uns dabei im commentar beruhigt. Jetzt will uns disz nicht mer so recht glaublich erscheinen, und wir meinen, es lige hier eine alte felerhafte ergänzung des padp. vor. Der ursprüngliche text hatte *pṛçnigarbhâ*, disz konnte aber auch suo iure als acc. pl. msc. stehn und dann bedeutete es die Marut. *Rajaso vimâne* 'himelswagen (?)'; sollte es nicht eben die neumondstellung bezeichnen? Der vf. zieht ferner *sûryasya* zu *çiçum* in an und für sich ser ansprechender weise, aber man kann auch ergänzen çiçum na[mâtaraḥ], na[gâvaḥ]; apâm samgame sûryasya kann auf den eintrit der regenzeit bezogen werden.

Unangenem, wir gestehn es, hat uns berürt, dasz der vf. *nabhojâḥ* statt auf *pṛšṭham*, wie wir getan haben, auf *venaḥ* bezogen hat, unzuläszig für sinn und stil; denn *nabhojâḥ* hält das gleichgewicht, stilistisch, dem *haryatasya*, welches *venaḥ* bestimmt, es ist aber auch mit beziehung auf VIII. 85, 13. 14. 15. aňçumatî notwendig, denn die situation ist genau dieselbe. Der neumond kert der sonne seine gewölbte seite zu. Die zuläszigkeit, formen wie *nabhojâḥ* als neutra zu nemen, haben wir in reichlichem masze nachgewiesen. Die zerreiszung von pâda *b* ist durchausz unzuläszig und unsinngemäsz. Die 'scharen' als 'rinder' zu faszen, sehn wir keinen grund, es sind die priester, denen das widererscheinen des mondes wichtig und erfreulich war. Unklarer sind die *mâtaraḥ*; aber es können doch wol nur die lieder sein; disz ergibt sich wenigstens ausz 4: 'akṛpanta viprâḥ'. Bezeichnend ist 'jânanto rûpam' auf das erblicken des neuen mondes hinweisend, der alte war ja verschwunden: *samânam yonim* (2.) ist: ṛtasya [sânâu adhi] višṭapi, wo *ṛtasya* doppelt zu beziehen. Nun fragt sich, ob *mahišo mṛgaḥ* der mond (wie auch wir im com. erklären) oder die sonne ist. Des vf. ansicht läszt sich unzweifelhaft gut verteidigen; aber es spricht doch die continuität der

schilderung dagegen. Der mond ist str. 1. noch *çiçuḥ*, str. 3. *vatsaḥ*, da ist es uns bei aller freiheit dichterischer schilderung doch unwarscheinlich, dasz der mond sofort als dünne neumondsichel *mahiśo mṛgaḥ* genannt wäre. Damit ist über *gandharvaḥ* nichts entschieden; dazu müszen wir die situation betrachten, wie dieselbe in den str. 5. 6. ligt. Obwol vf. sagt. (s. 431. anm. 3.), die sonne spile in disem liede keine rolle, musz er doch zugeben, dasz der *priyaḥ*, in dessen wonung venaḥ sich aufgehalten hatte, die sonne ist. Es wird wol *pakše* nicht mit 'fittig' 'flügel' sondern (Grassm) mit 'stätte' zu übersetzen sein. Die Apsaras *yośâ bibharti jâram*; der *jâraḥ* kann nur Venaḥ sein, dann ist sie die frau des Sûrya; dann kann Gandharva nur Sûrya sein. Denn das bleibt doch fest, dasz Gandharva und Apsaras mann und frau sind. Da der mond vollständig erschöpft bei Gandharva und Apsaras anlangt, so ist *bibharti* mit 'närt' zu übersetzen. Man musz daher, wie wir getan haben, *vidat* mit 'hatte gefunden' übersetzen. Daher auch *ghošaḥ*, wie wir im com. vorgeschlagen haben, beszer *κλέος*: *κατὰ Ἡλίου κλέος* übersetzt wird. Das ist vil inhaltsreicher; den vipra war der zu erwartende vorgang, die widerbelebung, die der mond in des Sûrya hehausung erfaren würde, bekannt; daher achteten sie auf das erscheinen des neuen mondes.

In der 6. str. haben wir *yat* (trotz dem accent von *áčakšata*) als 'wie' verstanden, was zur folge hat, dasz alles von Venaḥ gelten müszte. Der vf. übersetzt zwar 'als', aber es felt der nachsatz dann, über welchen er keinen aufschlusz gibt, und der darausz mit notwendigkeit sich ergebende anschlusz sei es an die vorauszgehende, sei es an die folgende str. ist höchst misslich. Es erleidet nun keinen zweifel, dasz pâda *c d* nachsatz ist, und *abhi ačakšata* zu ergänzen, da der dichter es doch nicht widerholen konnte.

Mit *Varuṇasya dûtaḥ* kann nur die untergehnde sonne gemeint sein vgl. 86. VII. 87, 6. und unsern com. (I. 24, 8. ins ortlose hat er ihn die füsze setzen laszen, er *ruft* [ihn] *auch hinweg* den verwunder des herzens) wärend im herzen liebend dich als vogel sie zum himel anffliegen sahn, [sahen sie zugleich] den goldbeflügelten als boten Varuṇa's als nach des Yama wonung eilenden vogel. Vgl. X. 14, 7. prehi prehi pathibhiḥ pûryâṇâiḥ yena te pûrve pitaraḥ paretâḥ | ubhâ râjânâu svadhayâ madantâu Yamam paçyâsi Varuṇam ca devam || Nun scheint str. 7. gegen all disz zu sprechen, denn hier komt der Gandharva, str. 8. finden wir gleichfalls auszdrücke, die sich auf den neu erstandenen mond zu beziehen scheinen. Ist nun das, was wir biszher erörtert haben, richtig, so bleibt nichts anderes

übrig als gut oder übel auch str. 7. 8. von der sonne zu verstehn. Dasz aber unsere auszlegung der sechs ersten strophen vor der des vf. die vorzüge der praecision und der innern übereinstimmung besitzt, wird man wol zugeben. Die str. 7. 8. sind nur rekapitulation dessen, was Sûrya getan: so lange er am himel war, hat er als Svar liebes den menschen erwiesen, jetzt da er untergeht φωτὶ γεγηθώς, tut er dasselbe im dritten raume; disz kann nur die untere welt sein. Str. 7. steht er 'nâke'; wenn er nun als glühender funken ins westliche meer sinkt, so tut er dasselbe in dem dritten raume, der sich natürlich unter der erde befinden musz: nâka, erde, tṛtîyam rajaḥ.

Es erinnert disz alles einigermaszen an die erzälung, wie Odhin zu Suttung komt, der Gunnlödh beiwont, und den unsterblichkeitstrank als adler forträgt.

Wenn nun auch str. 7. 8. insofern nicht ganz glücklich gefaszt sind, als dieselben leicht zu falscher auffaszung verleiten können (wir haben allerdings bemerkt in unserm com., dasz eben dise str. die auffaszung des *vena* als *gandharva* unmöglich machen, aber pâda c *d* von str. 6. haben wir doch fälschlich auf Venaḥ bezogen), so ist doch str. 8. in anderer beziehung merkwürdig.

Dasz X. 139, 4—6. der Gandharva nicht soma sein kann, erkennt vf. an. Str. 4. ist wol *tadṛtena* = *tasya ṛtena* einfach 'auf seinem wege seiner spur'; *vi-âyan* ist nicht 'sie floszen auszeinander' denn sie gerieten ja in die umhegungen des Sûrya in 'der sonne haus'. Villeicht ist das zweite *tad* ebenso zu verstehn: tadṛtam *âsâm* Indro anvavâit. Sind nun die Âpaḥ die Apsaras? Wol schwerlich Ath. V. II. 2, 3. anavadyâbhiḥ samu jagma âbhir apsarâsu api gandharva âsît | samudra âsâm sadanam ma âhur yataḥ sadya â ca parâ ca yanti || Dasz die Apsaras die unsichtbaren oder nicht als materielles waszer *erscheinenden* waszer des luftraums des himels sind, ist gewis; der Gandharva ist nun die stralende sonne, die waszer anzieht. In ältester zeit dachte man villeicht nur einen Gandharva als abhimâni devatâ der stralenden erscheinung, oder man dachte einen einzigen dem menschlichen auge nicht erkennbaren stral als den wirksamen; wie denn das wirksame princip von der sichtbaren erscheinung immer getrennt und verschieden gedacht ward. Seiner natur zufolge konnte Gandharva nicht umhin, Indra zu weisen. Als stral heiszt er ganz treffend 'rajaso vimânaḥ'; pâda 6. c könnte auch übersetzt werden 'nun möge nun wird Indra die kraft der drachen erproben kennen lernen', weil ihm eben Gandharva das amṛta oder

die unvergänglichen eigenschaften der gewäszer verkündet hatte. Wir erinnern daran, dasz der stral der sonne, welcher dem monde sein liecht verleiht, 'Sušumṇa' gleichfalls Gandharva heiszt. IX. 83, 4. kann so verstanden werden, dasz in der oben bemerkten weise (X. 123, 5. 4.) der Gandharva dem monde seinen platz hier auf erden als soma bewart, den derselbe sonst einbüszen müszte; damit 'pâsi devânâm janimâni adbhutaḥ' wo 'adbhutaḥ' charakteristisch ist.

I. 22, 14. ist gemeint, dasz das närende, was himel und erde hervorbringen, genoszen wird von den vipra mittels ihrer lieder an einem centralen punkte; diser centrale punkt ist mit *gandharvasya dhruvam padam* (*budhno rajasaḥ*) gemeint; analog ist AV. VII. 73, 3. nur mit beziehung auf die götter gesagt. Man kann villeicht an Agni-Sûrya denken, da hier ganz offenbar Gandharvaḥ nicht ganz streng im gewönlichen sinne gemeint sein kann. Wir können also villeicht *Gandharvasya dhruvam padam* als den opferplatz denken, der ja mit der sonne in idealem zusammenhange steht. Aber disz ist vermutung.

Die beiden andern stellen müszen sich auf eine sonnenfinsternis beziehn: VIII. 1, 11. wärend er den Etaça Svar's schlug mit dem wandernden mit des Vâta beflügeltem (beszer 'blättrigem') d. i. mit dem soma, dem monde, entfürte er K. Â. überlistend den Ga°. Da *abhi-atṛṇat* VIII. 66, 5. nur bedeuten kann 'er spieszte an', so kann auch hier nur von einer sonnenfinsternis die rede sein (villeicht eine ringförmige oder eine solche, bei welcher ein stralenkranz der sonne sichtbar gebliben); die verfinsterung der scheibe oder des centralen teils derselben kann ser passend als ein durchboren aufspieszen bildlich gefaszt werden. Da es aber heiszt: brahmabhya id vṛdhe | mit unverkennbarem nachdrucke, eine sonnenfinsternis aber immer als unheilverkündend gelten muszte, so ergibt sich darausz, dasz dieselbe mit einer niderlage von feinden des sprechers und seiner gönner oder der Ârya überhaupt musz zusammengetroffen sein. Man erinnert sich wol noch mit wie widerlicher gehäszigkeit Bergaigne und Whitney über unsere abhandlung her gefallen sind, in welcher wir erwähnung von sonnenfinsternissen im Ṛgveda nachgewiesen haben. Nach disen beiden gelerten zu urteilen, dürfte man eine solche nur zugeben, wenn auszdrücklich gesagt würde: am so und so vilten dises oder jenes monats wurde die sonne (so und so vil zoll davon) verfinstert. Dasz der ganze charakter des Ṛgveda dergleichen auszschlieszt, hat die sophistik der beiden gelerten ser wenig gekümmert. Und die finsternis des Svarbhânu darf bei leib nicht

ne totale sein! Wir möchten wiszen, wie die beschreibung auszsehn üszte, von der dise gelerten disz zugestehn würden. Das heiszt ı pseudokritischer weise imaginäre forderungen stellen, die sich berhaupt nicht praecisieren laszen. Oder wenn es heizst 'du hast em Sûra im eigenen hause eines Dâsa namen verschuldet. V. 33, . so darf man dabei ja nicht an eine sonnenfinsternis denken, sondern höchstens an wolken! Diser auffaszung wollte der ichter eben durch *'okasi sve'* vorbeugen; 204. Daher V. 3, 4. okasi sve und VI. 20. 11. parâ dadâtha anudeyam mahe pitre vam napâtam!

Für die gandharva IX. 113, 3. so wie III. 38, 6. ist kein grund ie anders zu verstehn denn als sonnenstralen: *vâyukeça* 'mit wehnden angen haaren. Vâyu Vata ist aber das bewegende princip moment überhaupt nicht blosz 'wind'. So noch bei dem groszen astronomen Aryabhaṭa.

S. 450. Anhang: Haoma im Avesta. Der vf. weist nach, dasz auch im Avesta Haoma den mond bezeichnet y. 10, 10 ... *thwâ — 'agho nidadhaṭ haraithyô paiti barezayâo* 9, 26. 8, 33.

Der 3. teil handelt von Soma und Sonne: Soma-Pûšan Agni-Soma; Vergleiche; Astronomisches; hier trit vf. mit recht dafür ein, lasz die alten ṛši über das verhältnis des mondes zur sonne die richtigen vorstellungen besaszen. Dann muszten sie natürlich auch wiszen, was es mit sonnen und mondfinsternissen für eine bewantnis hat! Aber im commentar und in der abhandlung über die sonnenfinsternisse im Ṛgveda meinen wir disen punkt vollkomen klar gemacht zu haben. Es ist absurd zu meinen, dasz diejenigen, welche notwendig die zeiten berechnen, also auch den lauf der gestirne des mondes der sonne beobachten muszten, an den Râhu oder änliches geglaubt haben sollen, oder dasz der mond ein kübel ambrosia war, denn die götter allmählich ausztrinken. Es ist disz nur durch das betreben zu erklären, alles im Ṛgveda zu mythologisieren, und den konkreten verhältnissen jede bedeutung für den dichter abzusprechen. Wie töricht ein solches beginnen auch ist, es findet immer noch freunde.

X. 55, 5. (der ganze abschnitt: bezieht sich auf den jaresanfang, der mit neumond anhebt) verstehn wir nicht, wie so der f. übersetzt: den jungen [mond] hat der Alte verschlungen, da der mond im letzten viertel doch nicht *yuvâ* genannt werden kann. Der gedanke, dasz die sonne den mond verschlingt ist an und für sich nicht abzuweisen, aber der dichter hätte sich hier doch ganz ungeschickt

auszgedrückt. Wir haben das consequens verstanden; die hauptsache ist das wider erscheinen des mondes mit rücksicht besonders auf str. 4. one textänderung ist villeicht hier nicht durchzukomen: 'palitam' *santam palitam* ist zu verbinden: ihn der ergraut war, gealtet, hat er als jungen von sich gegeben vgl. X. 28, 9. u. w. *gir* 'singen'. Ebensowenig können wir der vermutung des vf. beistimmen X. 138, 4. sei *mâseva* fälschlich *mâsâ iva* getrennt statt *mâsa[ḥ] iva*. Der vf. will offenbar unsere erklärung nicht annemen, der zufolge hier von einer sonnenfinsternis die rede ist, disz genügt aber nicht um eine konjektur dort zu rechtfertigen, wo der sinn an und für sich tadellos. Str. 3. hat Sûrya seinen wagen verlaszen, was ja ebenfalls ein auf die verfinsterung (X. 138, 3—4.) hinweisender auszdruck ist.

Denn sonst hätte der auszdruck gar keinen sinn, namentl. mit bezug auf *dâsa*. Es ist also dadurch erwiesen, dasz man unserer erklärung nur durch die behauptung entkomen kann, *mâseva* sei falsch getrennt worden. Nun läge aber der genitiv vil näher; die erklärung bei instrumental ist vil schwiriger, weil dieselbe eben etwas specifisches nicht direkt gesagtes vorauszsetzt, das allerdings in str. 3. bereits deutlich genug gegeben ist. IX. 71. 2. hat einen ganz andern sinn. Wie drückt sich denn Herodot ausz? VII. 37. *ὁ ἥλιος ἐξέλιπε τὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἕδρην*; ist disz nicht ein vollkomnes analogon zu der stelle des Ṛgveda? Nur inkonsequente willkür kann disz läugnen.

Das buch schlieszt mit der behandlung von Vivasvant Yama Tvaṣṭr Viçvarûpa.

Vivasvân wird von dem vf. als Sonnengott hingestellt, und in übertragener weise als vom menschlichen opferer gebraucht. 'Er ist der hausherr am himel, wie der opferer der auf der erde ist, und steht Vâl. IV. 1. (hier wol an stelle des M. Sâmvarani III. 1. gesetzt) an der spitze der als vorbild gepriesenen somapresser der vorzeit.

Allein Einmal finden wir doch den plural VIII. 91, 22. agnir îdhe vivasvabhiḥ || wo der instr. statt des erwarteten lok. bemerkenswert ist. Disz ist doch mer als ein auszdruck wie *Vivasvataḥ sadanam*.

Wäre VIII. 61, (72,) 8. (408.) die deutung von *daçabhiḥ* auf die priester richtig, was durch das vorauszgehnde nahe gelegt wird, so wäre auch hier Vivasvân (*daçabhir Vivasvataḥ*) in ser direkter weise als der opferer zu verstehn.

Vivasvân ist aber zugleich vater Manu's wie Yama's, der den ṅgirasa angehört, und es ist schade, wenn man so unbescheiden ein darf, disz zu äuszern, dasz der vf. nicht auch Manu in den reis der untersuchung zugleich mit Yama bezogen hat. So wird ivasvân 483. flg. an den stellen I. 58, 1. V. 11, 3. VIII. 39, . I. 31, 3. VI. 8, 4· als der yajamâna aufgefaszt. Bemerkenswert st nur wider, wie derselbe I. 31, 3. *bhava* erklärt; dasz dises n sinne eines imperf. 2. si. steht, ist unläugbar, aber die berech-igung hiezu leitet vf. von dem umstande her, dasz das folgende ort mit einem *s* beginnt, der auszlaut also leicht verloren gehn onnte. Es beurteilt also einen einzelnen unter nahezu anderthalb-undert fällen nach einem zufälligen zusammentreffen, was sicherlich icht wiszenschaftlich ist. Dasz disz sonst nicht vorkomt, wollen wir ar nicht urgieren.

Es ist uns nun ser fraglich, ob in einigen diser stellen nicht on einem ideellen der vergangenheit angehörig gedachten vorgange lie rede ist; die auszdrücke pûrvyaḥ dûtaḥ prathamaḥ, scheinen larauf hinzuzilen, ebenso X. 21, 5. IV. 7, 4. und nirgends ist die lirekte beziehung auszschlüszlich auf die gegenwart so recht praeg-ant zur geltung gekomen, wenn dieselbe auch keineswegs auszge-chloszen erscheint.

I. 46, 13. kann *vivasvati* entweder den irdischen yajamâna, oder überhaupt 'im hellen' bedeuten wie Ušas *vivasvatî* heiszt, und I. 187, 7. yadado pito ajagan vivasva parvatânâm | 'wenn in jene entfernte helle der berge du dich begeben hast' X. 39, 12. kann vivasvân ser gut zu *dyâus* gezogen werden; VII. 9, 3. ist Agni *vivasvân*; VIII. 56, 20. ist wegen *'kṛtrima çaraḥ vi°* wol geradezu der opferer (Schermann 148.) und soll der vers vor hinterlist seinerseits schützen, wie wol auch str. 8. *ayam setuḥ* 15. *iyam hetiḥ* so gemeint sein dürften; IX. 10, 5. X. 65, 6. II. 13, 6. ist gewis der opferer gemeint; X. 63, 1. Vâl. (3, 1.) 4, 1. ist vill. der vater Manu's gemeint, 3, 1. steht Sâmvaraṇi; aber es kann, und disz ist vorzuziehn, auch 4. 1. Manu einfach als opferer genannt sein *vivasvân*.

Es ist meinen wir fest zu halten, dasz der yajamana sonst nicht gerade die sonne repraesentierte, sondern die *abhimâni devatâ des himels*, wie die patnî die der erde, und VIII. 91, 22. eher auf euerpriester als auf opferer zu weisen scheint. Wenn also, wie ein weifel nicht bestehn kann, Vivasvân der repraesentant des opferers st, so spricht disz mer als alles für unsere ursprüngliche erklärung esselben, als des liechten himels, villeicht im gegensatz zu Tvaṣṭar

als des mit wolken bedeckten winterhimels. Von s. 489—513. sucht vf. zu erweisen, dasz Yama ursprünglich ein mondgott war, eine rolle, die jedoch den dichtern der vedischen zeit nicht mer gegenwärtig gewesen sei, die in vorindoiranische zeit zurück reiche.

Yama heiszt Vâivasvata, wie im Avesta Yima der son Vîvanhâo's; nun ist aber im Atharvaveda eigentlich das verhältnis umgekert XVIII. 2, 32. denn: Yamaḥ paro (VI. 63, 3.) avaro Vivasvân | tataḥ param nâti paçyâmi kimčana || *yame* adhvaro adhi me niviṣṭaḥ || XVIII. 2, 1. Vivasvân kann allerdings verhüten, dasz der mensch stirbt XVIII. 3, 62. Vivasvân erhalte uns im nichtsterben; hinweg gehe der tod, es komme uns das amṛtam (entweder abstrakt: 'das nicht sterben' oder 'das, was dem sterben entgegen ist') | er schütze dise leute bisz zum altern (dasz sie eben altern alt werden); nicht soll ihr sein zu Yama gehn (ihr sein soll nicht zu Yama versetzt werden). Ob in der altvedischen zeit der unterschied der fatalis mors, des natürlichen durch das alter das aufbrauchen der leibes- und lebenskraft bewirkten todes, von dem vorzeitigen plötzlichen so weit verfolgt worden ist, dasz das *devahitam âyuḥ* I. 89, 8. *sudhitam* II. 27, 10. *svam* VII. 23, 2. das von einer gottheit festgesetzte alter (X. 18, 5.) von einer andern verkürzt werden konnte, (I. 24, 11, [92, 10.] X. 170, 1. avihrutam; I. 89, 9. mâ no madhyâ rîriṣata âyur gantoḥ; III. 49, 2. [Indraḥ] aminâd âyur dasyoḥ VII. 1, 24, madema avikṣitâsa âyuṣâ) oder auch verlängert (I. 116, 10. prâtiratam jahitasyâyuḥ; I. 10, 11. navyamâyuḥ III. 53, 16. VII. 80, 2. X. 59, 1. I. 125, 1. prajâm vardhayamâna âyuḥ III. 62, 15.) gegenüber dem viçvam âyuḥ I. 37, 15. 73, 5. 93, 3. VI. 16, 27, 52, 15. VII. 90, 6. VIII. 31, 9. X. 161, 5. AV. XII. 2, 24. und dem unbebestimmtern *pratâr- dîrgham drâghîya âyuḥ* (AV. XIX. 9. 7. steht *Vivasvân* unmittelbar vor *antakaḥ*), scheint uns nicht auszdrückliche bestätigung oder verneinung zu finden. Könnten dise stellen beweisen, dasz ursprünglich Yama und *Vivasvân* neben einander unabhängig und erst später in dem verhältnis von son und vater gedacht und dises verschieden formuliert wurde, bisz endlich eine anschauung, die mit der Av. identische sich festgesetzt hat?

Auf eine etymologie läszt sich der vf. nicht ein; es scheint uns, dasz er alle verwirft, die überhaupt möglich sind. Die herleitung von w. yam (auf die villeicht öfter angespilt wird als man glaubt X. 14, 14. AV. XVIII. 2, 3.) verwirft er des accentes wegen, wol auch weil dieselbe in unbequemer oder gar zu bequemer weise an den *samgamano janânâm* erinnert; die bedeutung 'zwilling', weil

amî eine spätere schöpfung sein soll. Die ansicht, dasz die göttinnen st eine *δευτέρα φροντίς* seien, halten wir für unerwiesen, und für enig empfehlenswert; das weibliche element spilt eine so notwenge rolle in der sichtbaren welt, dasz dasselbe in dem ebenbilde erselben, in der unsichtbaren, gewis vom ersten anfange an voranden war. Die nichterwähnung von disem und jenem ist ein benkliches beweismoment, namentlich wenn man es bei der Avesta anenden will. Der vf. läszt zunächst X. 10. beiseite; dagegen läszt ch nichts einwenden; der abschnitt ist keines wegs so alt, als er ch den anschein gibt. Aber dasz der darin erwähnte Yama einem ndern mythenkreise angehöre, glauben wir nicht. Wir glauben gar cht, dasz Yama und Yamî hier als kinder des Gandharva und der aszerfrau bezeichnet werden, sondern dasz Gandharva und waszerau als geschwister galten, und eine in alter vorzeit erlaubte ehe it einander eingegangen waren, die im laufe der zeit verpönt rden war. So dasz Yama die Yamî nur auf ein wenig nachahmenswertes beispil verweist, um sich ihrer zudringlichkeit zu entledigen. enn dasz Yama irgend wo sonst von disen abgeleitet worden wäre, t weder bekannt noch überhaupt denkbar. Er sagt also nur: unsere rwandtschaft ist die unmittelbare (höchste äuszerste) des Gandrva und der waszerfrau d. i. es ist keine zwischengeneration zwihen uns und dem paare, von dem wir gemeinsam abstammen. isz musz mit *paramam jâmi* gemeint sein.

Der vf. bestreitet nun die auffaszung von Yama als dem ersten enschen, der gestorben, und für die menschen ins jenseits den ad erspäht habe. Nicht das ganze raisonnement kann als stichaltig anerkannt werden. Darausz dasz Yama *prathamo martyânâm o mamâra*] und nicht *janânâm* genannt ist AV. XVIII. 3, 13. schöpft er vf. die berechtigung Yama als mensch zu läugnen, indem urprünglich auch götter *martya* wol, aber nie als *jana* genannt voromen. Yama sei nun *martya* genannt, aber nirgends *jana* oder *manušya*. Allein wir haben im Ṛgv. *devajanaḥ dâivyojanaḥ*, und woher ürden wir die berechtigung nemen zu einer so subtilen synonymik! Man vgl. Scherman's vortrefliche höchst reichhaltige schrift Matelalien zur gesch. Ind. Visionslitt. s. 136.). Wenn auch nicht Yama, o werden doch die götter X. 63, 6. genannt: ko vaḥ stomam râdati yam jujošatha viçve *devâso manušo* yáti sthána ... tuvijâtâḥ s sind die str. 1. genannten: manuprîtâso janimâ Vivasvataḥ ... levâḥ | wo *janima Vivasvataḥ* parenthetisch zu faszen sind. Vgl. X. 12, 7. Wir haben in unserer übersetzung allerdings *manušaḥ* als

identisch mit Manoḥ verstanden, Grassmann im wörterbuch faszt es als 'männer'; wenn nun einerseits *manuprîtâsaḥ* für Grassmann's auffaszung spricht, so spricht für uns das oft vorkomende '*manor yajatrâḥ yajñiyâḥ devâḥ*', was alles sicherlich auf Manu und nicht auf den abkömling Manu's im allgemeinen zu beziehn ist. Was sollen wir unter martyânâm am a. o. verstehn? Der vf. lent den menschen ab; wir lenen den gott ab, denn es wäre eine exorbitante zumutung *gerade hier* martya n i c h t im sinne von *mensch* zu nemen und unter den *sterblichen*, als deren *erster* Yama gestorben sein soll, die g ö t t e r, obwol dieselben als Yama nachgestorben doch n i c h t vorgestellt wurden, zu verstehn, und nicht d i e j e n i g e n sterblichen, die Yama wirklich nachgestorben sind. Ja wenn man die dinge so tatsächlich nemen wollte, so müszte man doch auch berücksichtigen, dasz das sterben der götter sich auf die zeit vor Yama's vermeintlichem tode beziehn müsze, er also auf keinen fall dann prathamo martyânâm mamâra.

Es ist also schwer zu definieren, wie weit es mit änlichen erklärungen, so zu sagen, ernst war, leicht aber den ursprünglichen sinn dises sterbens anzugeben, der ausz der stelle im Çatap. br. erhellt: samvatsaro vâi devânâm janma | der jareslauf ist das leben und das sterben der götter. Das hat man dann allgemein historisch so zu sagen gewandt, als ob es einst eine zeit gegeben hätte, da die götter ihrer unsterblichkeit noch keineswegs sicher waren und sich dieselbe sei es durch Agni oder anders erst erwerben muszten.

Es bleibt also nur übrig *martya* ganz unbestimmt zu nemen; da musz man wider fragen: ist disz möglich? Wir glauben nicht, da es sich doch in der vorstellung auszschlüszlich um das sterben der menschen handelt, und für uns ebenso wenig ein grund vorligt, zum verständnis diser einzelnen stelle und des s p ä t e r n glaubens uns in die zeit vor Yama's tod zurück zu versetzen; das hat auch wol der dichter selber nicht getan. Anders stellt sich die sache, wenn man auf den ursprünglichen sinn der sage zurückgehn will, was nicht one weitläufige erörterung der vorstellung von sterben und tod, wie dieselbe bei den Ârya sich auszgebildet hat, gelingen könnte. Es musz auch die eventualität ins auge gefaszt werden, dasz die sage einen polemischen sinn und zweck hatte, etwa erfunden ward, um andern anschauungen über sterben und tod entgegenzutreten. [Eher liesze sich X. 14, 2. yamo no gâtum prathamo viveda nâiśâ gavyûtir apabhartavân, insofern die beziehung von 'naḥ' unbestimmt

ist: Yama unter von uns hat zuerst den weg, den auszweg, gefunden, anfüren; worüber weiter unten gehandelt wird].

Wenn wir nun auch *martya* in der eben vorligenden stelle nicht anders verstehn als sterblicher, mensch, der zu sterben bestimmt ist, so läugnen wir doch nicht, dasz deshalb Yama selber dadurch noch nicht als mensch bezeichnet wird. Denn eine solche ungenauigkeit des auszdruckes, die Yama unter denen mit begreift, mit denen er ein gemeinschaftliches schicksal gewält hat, wenn er ihnen auch durch seine abstammung nicht angehörte, würde durchausz nicht befremden: Yama war der erste derer, die gestorben sind, er eröffnete die reihe, und konnte daher mit den übrigen unter einer benennung zusammengefaszt werden; so dasz wir zu dem bedenklichem auszwege, den vf. gewält hat, unsere zuflucht nicht zu nemen brauchen. Übrigens ist der unterschied von *deva* und *martya* selber in den regionen, in welche uns dise sage fürt, völlig zweifelhafter natur vgl. I. 139, 9. Der erste, der stirbt, und insofern *martya* genannt wird, wird aber auch als der erste älteste mensch überhaupt gedacht worden sein. Der streit also, ob Yama als gott erster mensch geworden, oder als erster mensch auch zu erst gestorben, formuliert, wie uns scheint, die frage nicht in einer weise, die zur beantwortung derselben den geeigneten weg weisen könnte. Darüber Scherman.

Der verf. geht von der ansicht ausz, für die alten sei der mond das prototyp des sterbenden menschen geworden, da derselbe regelmäszig so zu sagen verschwindet und in die sonne eingeht, und dann als neuer mond mit neuem liechte hervor komt. Neben X. 55, 5. beruft er sich auf *cd* von I. 164, 30. wo wir ihm nicht beistimmen können; denn da dise str. doch nur einen gegenstand beschreiben kann, und die indicien von pâda *a b* auf den mond durchausz nicht passen, so wird wol auch vers 2. nicht auf disen sondern auf Agni (nach Prof. Roth und Staatsr. Böhtlingk sind leib und seele gemeint) zu beziehn sein. Nebenbei bemerkt, gerät der verf. überhaupt merfach mit seinem s. 501. gemachten zugeständnisse, die mondnatur Yama's sei den vedischen dichtern nicht mer im geiste gegenwärtig gewesen, sie gehöre der zeit indischeranischer einheit an, in conflict, indem merere seiner erklärungen nur unter der vorauszsetzung denkbar sind, dasz disz doch der fall gewesen. Dann ist doch auch zu bedenken, dasz im Avesta die spuren einer solchen mondnatur Yama's höchst zweifelhaft sind. Wir gewinnen also durch den versuch einer solchen zurückschiebung nichts, und es heiszt: hic Rhodus hic salta.

Ebenso wenig können wir uns mit des vf. erklärung von I. 83,

5. befreunden; dasz hier Yama als mond gedacht werden soll. Denn *ajani sûryaḥ* ist nicht 'die sonne entstand' sondern *sûryo ajani vratapâḥ* 'Sûrya ward behüter der heiligen werke', da es ja vor Atharvan dise nicht gab; die 'gâvaḥ' müszen verstanden werden, wie str. 4. '*paṇeḥ sarvam bhojanam*'. Die erlangung dises war die eine frucht der heiligen werke, die durch Yama zu stande gebrachte auszsicht auf unsterblichkeit ist die zweite, um diese ist den sprechern jetzt zu tun. Die beziehung auf sonne mond und sterne ist der stelle völlig fremd. Dagegen gewinnen die worte AV. XVIII. 2, 32. yama adhi adhvaro me niviṣṭaḥ | darausz das richtige verständnis, denn im wesentlichen besagen dieselben genau dasselbe, so wie wir in der tat hier Sûryaḥ dort Vivasvân als den alles beschauenden haben. Ob nun die stelle alt genug ist, um den mond als entscheidend für die opferzeiten gelten laszen zu können, laszen wir unentschieden, und weisen nur darauf hin, dasz im laufe der zeit, disz scheint anders geworden zu sein, und die sonnenzeit als für das opfer bestimmend geworden ist, was ausz dem spruche 'deva soma *sûryam* krešyâmas . . .' (vor dem somakaufe) u. a. hervorzugehn scheint.

Die einzige stelle, die etwas mer zu der aufhellung der frage beiträgt, ist X. 13, 4. welche strophe an der bemerkten stelle auszer allem zusammenhange steht. Wir haben in unserer schrift über die kritik des Ṛgvedatextes nachgewiesen, dasz zu lesen ist: devebhyaḥ kim avṛṇîta mṛtyum prajâyâi kim amṛtam nâvṛṇîta | Vâivasvatam yajñam atanuta ṛšiḥ priyâm Yamas tanuam prârirečit || hat er denn für die götter den tod gewält? warum hat er für die menschen nicht die unsterblichkeit gewält? der ṛši vollzog das Vâivasvata-opfer; seinen lieben leib gab Yama hin | Früher glaubten wir im ersten verse wäre Agni gemeint; allein es ist wol durchausz Yama das subjekt. Es scheint nun disc strophe auf einen mythus zurückzugehn, dem zufolge Yama die wal die entscheidung zugestanden worden, wer sterben, dem tode unterworfen sein solle, die götter oder die menschen. Er wälte für die götter die unsterblichkeit, für die menschen den tod, und als strafe als busze gleichsam vollzog er das Vâivasvata-opfer an sich, er starb, und wol auch deshalb, weil er nunmer die menschen in ihr neues heim nach dem tode füren muszte. Der erste vers ist fragmentarisch; es scheint pâda *a* die frage der menschen, pâda *b* die der götter zu sein. Die antwort ist: er hat an sich selber das totenopfer vollzogen und hat seinen eigenen leib hingegeben, es scheint um die götter vom tode zu befreien, was vorauszsetzen läszt, dasz er auch als gott gedacht wurde. Doch

ist noch unter derselben vorauszsetzung eine andere lösung möglich; nämlich Yama kann für die menschen den tod gewält und sich demselben unterworfen haben, um sie in ihre alte heimat zurück zu füren und in jenen höhern seligen zustand zurück zu versetzen, dem sie durch die geburt in diser welt entzogen worden waren. Dann würde der erste vers zu übersetzen sein: hat er villeicht [gar] für die götter den tod gewält? hat er denn nicht für die menschen (eben dadurch dasz er sie sterben und ins ewige leben im jenseits gelangen liesz) die unsterblichkeit gewält? In disem falle stünde die göttlichkeit Yama's als vorauszsetzung nicht so fest, denn dann liesze v. 2. sich so erklären: [o nein! die unsterblichkeit hat er nicht für den menschen — in eurem sinne — in anspruch genomen, denn] er hat an sich als ersten das Vâivasvata-opfer vollzogen, Yama hat seinen eigenen leib hingegeben.

Doch liesze sich die göttlichkeit Yama's so festhalten, dasz ein raisonnement a fortiori vorläge, o nein! wenn Yama schon selber als gott gestorben ist und seinen leib preisgegeben hat, so sind auch die menschen nicht in eurem sinne unsterblich. Freilich wäre der gedanke, dasz ein gott in den tod gegangen, um den menschen die seligkeit des jenseits zu erringen, sie von der qual endlosen erdenlebens zu befreien, der sie gleichsam sterben gelert hätte, ein ungemein groszartiger; ganz felen dise züge auch nicht, wenn wir Yama als menschen betrachten, denn mit der wal der sterblichkeit für die menschen war auch sein loosz entschieden, welchem er offenbar durch eine andere wal hätte entgehn können, wie wir schon in unserer oben citierten abhandlung bemerkt haben, dasz der nicht auszgesprochene gedanke gleichwol sich aufdrängt, Yama habe es nicht nötig gehabt zu sterben. War er ein mensch, so war es frömmigkeit den göttern gegenüber, war er ein gott, so kann man es nur als sich aufopfernde erhabenheit einer göttlichen persönlichkeit für die hilflosen menschen faszen, dasz er die ihm zugeschriebene wal getroffen hat. Wichtig ist auch, dasz X. 14, 2. das sterben als 'gâtuḥ' bezeichnet wird, als 'gavyûtiḥ, na apabhartavâi'; das sterben ist also ein rettungsweg, eine abhilfe für das übel eines endlosen erdenlebens. Doch wir müszen uns hüten, gedanken in den mythus hinein zu legen, die möglicher weise den zeiten desselben ganz fern lagen; so vil aber glauben wir mit recht behaupten zu können, dasz dise stelle und nicht AV. XVIII. 3, 13. die ent-

scheidende ist, und alles von der interpretation derselben abhängt. Dasz die stelle einen sinn, wie wir denselben zu praecisieren gesucht haben, gehabt haben kann, ist gewis, nicht so gewis, welchen davon.

Gegen Scherman, der an den conjecturen anstosz nimt, möchten wir bemerken: dasz 'kam' im ersten v. unmöglich richtig sein kann, wärend 'kim' des AV. einen vollkomen zutreffenden sinn bietet; dasz die accus. des Ṛgv. textes unmöglich sind, wärend wir durch die AV. lesart nicht nur eine construction, die im Ṛgveda felt, sondern was die hauptsache ist, die möglichkeit gewinnen, Yama als subjekt zu nemen; dasz wenn wir vers 1. in die beziehung setzen, die sich von selbst ergibt und aufdrängt, die notwendigkeit Vâivasvatam st. Bṛhaspatiḥ zu lesen unabweisbar wird. Und wir haben nur die wal, die helfende hand zu erfaszen, die uns der AV. bietet, oder diese stelle ausz der zal der zu verstehnden und zu benützenden für immer zu streichen. Und im AV. steht die str. in entschieden beszerm zusammenhange als im Ṛgveda.

Wie man sieht, handelt es sich in erster reihe darum, mit grösztер warscheinlichkeit herausz zu bringen, was der zweck des Yama-mythus war. Vollkomen sicher ist, dasz damit nicht die erste erklärung vom sterben überhaupt gegeben wurde, wir haben merere auszer diser vorligenden, denen ein höheres alter zugesprochen werden musz; es war wol ein polemischer zweck, dem zu liebe derselbe erfunden worden ist. Dadurch löst er sich von dem mythischen grunde ab, dem derselbe aufgezwungen worden war. Der mensch sollte demselben zufolge nach dem tode wie wärend des lebens als unter göttlicher hut sich befindend hingestellt werden; die seligkeit des jenseits als erlösung, erkauft durch ein urweltliches selbstopfer einer göttlichen oder doch das masz der menschlichkeit überragenden persönlichkeit. Disz läszt sich ser wol als ein dogma hören, welches einer ansicht entgegen aufgestellt wurde, der zufolge der durch die götter verhängte tod entweder vernichtung des seins, oder beraubung one ersatz von all dem war, was das leben auf erden wertvoll und teuer macht. Es ist nicht unwichtig auf die analogie dieses mythus mit dem von Yama und Yamî hinzuweisen, der ja auch eine polemische spitze gehabt haben musz.

Mit all disem haben die weitern auszfürungen des vf. begreiflicher weise nichts zu schaffen; er geht der spur nach, welche zu der conception eines uranfänglichen sterbens füren konnte. Der erste mensch, der gestorben ist, musz auch als der erste mensch über-

haupt gedacht werden, wie Scherman richtig bemerkt; zu der vorstellung von einem ersten menschen kam man aber auf doppeltem wege; indem man im gedanken die reihe der väter nach rückwärts verfolgte, muszte man zu einem gelangen, der als der erste gedacht werden muszte. Aber der mensch überhaupt muszte von irgendwoher gekomen sein; auch bei dem ersten menschen stand die phantasie nicht stille, aber eine natürliche logik muszte einleuchtend machen, dasz der erste mensch nicht wider von einem menschen stammen konnte. Andererseits stellte man sich die ahnen, die menschen jener urzeit, ausz welcher man das herleitete, über was man an wiszen können glauben verfügte, als höhere wesen und je weiter zurück als um so vorzüglichere vor; si kamen also der götterwelt, die man als erhabenes unerreichtes urbild der menschenwelt vorstellte, immer näher, so dasz sie schlüszlich mit derselben verschmolzen.

Nahe gelegt ward dem vf. diser gedanke, durch die bereits im Ṛgveda warnembare verbindung von Mond-Soma mit den Manen. Diese könnte nun freilich auf dem umstande beruhn, dasz der mond hauptsächlich des nachts und in den dämmerungen die aufmerksamkeit auf sich zieht; ob das lateinische *manes* mit dem monde in etymologische verbindung gebracht werden kann, wäre zu erwägen. Doch unterschätzt der vf. die bedeutung und den umfang der beziehung, die zwischen manen und sonne gedacht wurde, und der mond scheint nur als durchgangspunkt für den aufenthalt der manen gegolten zu haben. Auch die wichtige stelle des AV. die Yama über Vivasvân hinausz versetzt, ist seiner auffaszung nicht günstig. So X. 154, 5. Es fragt sich auch ser, ob die str. X. 14, 13. yamâya somam sunuta . . . | yamam ha yajño gačhaty agnidûto aramkṛtaḥ || 14. . . . sano devešu ayamat (vgl. âste yame upayâti devânt sam gandharvâir madate somyebhiḥ | AV. IV. 34, 3.) und AV. XVIII. 2, 1. 2. 3. ursprünglich dem totenopfer gegolten haben, denn: yame adhi me yajño ni viṣṭaḥ ||

An und für sich betrachtet ist der gedanke des vf. geistreich und anziehend; indes ist doch ein gewisser widerspruch unverkennbar mit der von ihm s. 491. flg. hervorgehobenen anschauung von der *sterblichkeit aller götter überhaupt.* Sonne Himel Erde werden im Ṛbhu mythus ja auch als vergänglich dem altern unterworfen dargestellt, nicht blosz die Ṛbhu's. Wenn alle götter sterblich waren, so musz der mond nicht exclusiver repraesentant der idee der sterblichkeit gewesen sein, denn offenbar war *dise* damals als selbstverständlich an die hand gegeben, durch das schauspil des fortwärenden

wechsels, der allgemeinen vergänglichkeit, von welchem der mensch ringsumgeben war. Das wirken der götter in der natur stellte sich dem menschen als ein dem wechsel der vergänglichkeit unterworfenes dar; daher schlosz er auf einen wechsel auf eine vergänglichkeit auch der von ihm instinktiv als hinter dem vorhang der sichtbarkeit tätig vermuteten höheren mächte, bisz er sich zu einer höhern auffaszung des wesens der gottheit empor gearbeitet hatte. AV. XI. 8, 8. kuta indraḥ kutaḥ somaḥ kuto agnir ajâyata | kutas tvaṣṭâ samabhavat kuto dhâtâjâyata || indrâd indraḥ somâtsomaḥ agner agnir ajâyata | tvaṣṭâ ha jajñe tvaṣṭur dhâtâ dhâturajâyata || Denn es ist eine dem menschlichen geiste tief innwonende eigenschaft ein unabweisbarer drang, das den sinnen auffällige durch den sinnen entrücktes zu erklären; one dise eigenschaft hätte eben die menschheit sich nie über das tier erheben können.

'Samvatsaro vâi devânâm janma' ist die wichtige stelle des Çatap br. die uns so manches erklärt.

Es ist kaum denkbar, dasz X. 17, 1. 2. sich auf etwas anderes beziehn sollte, als auf den wechsel von winter und somer. AV. III. 31, 5. liest unstreitig beszer: Tvaṣṭâ duhitre vahatum *yunakti* itîdam viçvam bhuvanam viyâti | 'disz geht durch die ganze welt' die nachricht davon. Ebenso V. 2. adadhur AV. XVIII. 2, 33. Tvaṣṭar's tochtermann ist sonst Vâyu (Vâyu noch mit Tvaṣṭâ genannt: AV. III. 20, 10. VI. 141, 1.).

Es wird schwer fallen den ganzen mythus auf den wechsel von nacht und tag zu beziehn und nicht vilmer von winter und frühling. Sicher ist, dasz Tvaṣṭar nicht der sonnengott pure et simple sein kann, denn indem er seine tochter dem Vivasvân gibt, überläszt er demselben zugleich seine herrschaft. Vivasvân ist also nachfolger Tvaṣṭar's, und sein ärger über das kunststück der Ṛbhu kennzeichnet disen als feind der erneuerung der natur, seine verbindung mit den Gnâs als den in regenwolken gehüllten, der in dem versteck den donnerkeil, so wie das amṛtam, den soma, bewart. Dasz er zugleich der [vor] bildner ist alles dessen, was gestalt hat, erklärt sich daraus, dasz der stoff, ausz dem alles werden sich erklärt, sich bei ihm befindet, dasz in dem stoffe zugleich die form gegeben und praedestiniert ist. Nur will er sich desselben nicht entäuszern.

Nichts desto weniger ist Tvaṣṭar als allbildner AV. II. 26, 1. V. 25, 5. 26, 8. IX. 46. XII. 2, 24. (sujanimâ), als ernärer III. 20, 10. VI. 141, 1. als derjenige der verletzungen heilt VI. 53, 3. der das leben vor frühzeitigem tode bewart XII. 2, 24. VI. 78, 3. als

estimmer der ehpaare VI. 78, 3. Tvaṣṭâ jâyâm ajanayat Tvaṣṭâ yâi tvâm patim | der das hochzeitskleid bestimmt für die braut XIV. ., 53, er legt der frau, die einen son bekomen will, den *parihasta* n VI. 81, 3. [er hat in den leib das loch gebort, durch das die götter als in ihre behausung in denselben eingegangen sind: yadâ Tvaṣṭâ vyatṛṇat pitâ Tvaṣṭur ya uttaraḥ | gṛham kṛtvâ martyam devâḥ purušam âviçan || wo man fragen kann, ob nicht 'aveçayan' zu lesen, da doch 'aviçan' nicht transitiv verstanden werden kann, und 'purušaḥ' sich doch beszer als seele faszen läszt; mit 'purušam tadâ veçayan' wäre auch dem metrum genügt. Der 'pitâ Tvaṣṭur ya uttaraḥ' ist auch sonderbar; mit etwas freierer behandlung könnte man schreiben: yadâ Tvaṣṭâ vi-atṛṇat, pitâ, Tvaṣṭur ya uttaraḥ, gṛham kṛtvâ martyam devaḥ tadâ Puruša âviçat || so dasz *Tvaṣṭur ya uttaraḥ* ser passend den *puruša* bezeichnen würde. Auch wenn man 'âveçayan' schribe, müszte dise beziehung festgehalten werden, da dieselbe geradezu unabweislich ist. Ausz str. 17. konnte leicht 'devâḥ' falsch herübergenomen worden sein, woran die übrigen änderungen sich anschloszen; und die änderung in 'âveçayan' ist dagegen doch ungleich bedenklicher] kein absolut böses wesen. Ein genius der fruchtbarkeit wäre aber ausz dem sonnengotte nicht geworden; diser entwickelt sich nur ausz dem gegensatz von himel und erde.

Höchst wichtig für die auszlegung des vf. sind die str. VII. 33, 9. 12. wo der auszdruck *vayantaḥ vayišyan yamena tatam paridhim* vorkomt, den vrf. auf das weben das einschlagen einschieszen in den von Yama herrürenden aufzug des gewebes deutet. Wir verweisen für die bedeutung von 'paridhiḥ' noch auf AV. V. 29, 2. yo no dideva yatamo jaghâsa yathâ so asya paridhiš patâti || es wird dabei offenbar eines der paridhi-hölzer ins feuer geworfen und verbrannt, und im folgenden Agni angerufen, die augen das herz die zunge die zähne des Piçâča zu zerstören; sein leib soll also zu grunde gehn. Es kann also 'paridhi' schwerlich etwas anderes sein als 'deha'; aber bezeichnend ist, dasz sie von Yama nur den aufzug des gewebes mitbringen, d. h. wenn es gestattet ist 'tatáḥ' mit 'bezogen' zu übersetzen, da es doch eigentlich nur bedeuten kann entweder 'gespannt' oder 'gesponnen'; 'paridhiḥ' kann im besten falle nur den 'amen *für den aufzug* eines gewebes bedeuten, ob aber 'tataḥ paridhiḥ' den *mit dem aufzug bezogenen*, ist doch höchst zweifelhaft. Auch ist 'paridhiḥ' als tropus für 'yajña' höchst befremdend.

Will man also nicht *sahasravalçaḥ* VII. 33, 9. auf den soma beziehn, was mit rücksicht auf die Apsarâs wol unmöglich sein

dürfte (unsere auffaszung von upa seduḥ ist notwendig durch 10. tvâ viça âjabhâra || und 12. apsarasaḥ pari jajñe), so musz man hier Yama als den sonnengott denken. Die fortpflanzung der Vasišṭha in kindern und enkeln ist ser schön bildlich auszgedrückt; der aufzug des gewebes zum kleide des körpers rürt von Yama her; die gattinnen (und gatten) bilden gleichsam den einschlag. Urvaçî ist offenbar abzuleiten von 'urvan'; wäre disz identisch mit avest. 'urvan' seele? Yama erscheint hier als urheber des menschengeschlechtes, aber in einer eigentümlichen darstellung.

Yama steht in verbindung wie mit den *Angiras*, so mit den *Vasišṭhâs* (AV. XVIII. 2, 46.) ye naḥ pituḥ pitaro ye pitâmahâ anûhire somapîtham Vasišṭhâḥ | tebhir Yamaḥ samrarâṇo haviṁṣi uçannuçadbhiḥ pratikâmam attu ||, mit den *Viçvamitrâḥ* XVIII. 3, 63. yo dadhre antarikšeṇa mahnâ pitṛṇâm kaviḥ pramatir matînâm | tam arčata Viçvâmitrâ havirbhiḥ sa no Yamaḥ prataram jîvase dhât || XVIII. 4, 54. ûrjo bhâgo ya imam jajâna açmâ annânâm âdhipatyam jagâma | tamarčata Viçvâmitrâḥ . . . || der anteil der kraftnarung, der disen hervorgebracht hat, dem hat der stein zu der oberherlichkeit über alle narung verholfen | disz wäre entschieden der soma; auffällig ist in der tat die direktheit der identifikation. Allein es kann auch auf *sa* der ton ligen: *diser* Yama bestimme uns zu weiterem leben. Wir müszten, um die bedeutung dises auszpruches ermeszen zu können, den ganzen abschnitt, von welchem wir nur zwei strophen besitzen, vor uns haben. Es scheint, daszderselbe eine art litanie bildete, in welcher verschiedene potenzen mit den worten: sa no Yamaḥ prataram jîvase dhât || angerufen wurden. Mit XVIII. 3, 63. scheint der mond gemeint zu sein, es kann aber auch die sonne sein. Man vergesze nicht I. 164, 46. indram mitram varuṇam agnim âhur atho divyaḥ sa suparṇo garutmân—ekam sad viprâ bahudhâ vadanti agnim *yamam* mâtariçvânam âhuḥ || vergleicht man AV. VII. 6, 1. aditir jâtam aditir janitvam | so siht man sich veranlaszt auch I. 66, 8. yamo ha jâtam yamo janitvam | so aufzufaszen.

Viçvarûpa mit seinen drei köpfen erinnert an Puruša, dem die vier kasten entspringen; der kopf, der soma trinkt, repraesentirt die brâhmaṇa, der sûra trinkt, die kšattriya, der dritte die vâiçya. Der sinn des mythus musz natürlich ein anderer sein; warscheinlich ist damit gemeint, dasz Viçvarûpa sich widerrechtlich und gewaltsam alles soma's, aller surâ und aller narung bemächtigt hatte. Die stelle II. 11, 19. beweist aber, dasz mit Tvâšṭra keineswegs (so auch X. 76, 3.) überall Viçvarûpa gemeint sein kann. Denn I, 117, 22. heiszt

madhu' auszdrücklich 'tvâṣṭram' (ebenso 'tvâṣṭram' III. 7, 4.) api kakṣyam. Und II. 19. str. 20. heiszt er 'asya suvânasya mandinas Tritasya' Trita hat Indra also zu dem soma verholfen (IX. 34, 4. Tritasya marjyaḥ; 37, 4. 'Tritasyâdhi sânavi' Trita trug ihn auf seinem rücken weg). Zu 'sâkhyasya Tritâya' kann man verweisen auf X. 8, 7. 'jâmi bruvâṇah âyudhâni veti': obwol verwandtschaftlich sprechend machte er doch von seinen waffen gebrauch. Trita erscheint mermals offenbar als windgott V. 9, 4. 41. 10. 4. X. 64, 3. sollte er der sein, der als jâmâtâ jâmi bruvâṇaḥ auftrit? Im v. V. 86, 1. musz 'trita' der dritte selbdritt (Indra Agni und yam avataḥ) sein; dieselbe auszlegung ist auf I. 52, 5. zutreffend Indra als dritter mit vajra und soma.

Offenbar ist Viçvarûpa ein name, der auf Tvaṣṭar selber ser gut passt; wäre Tvaṣṭar die sonne, so könnte allerdings nach des vf. ansicht Viçvarûpa der mond sein, der den soma ausz der sonne bekomt; dann wäre er der neumond. Aber weiter komen wir kaum. Der vf. selber gesteht zu (s. 533.), dasz es schwer ist den richtigen standpunkt zu gewinnen, von dem ausz sich die daemonisierung des mondes verstehn liesze. Wir glauben dazu fürt uns nur ein weg, der Çatpbr. I. 6, 4, 18. angedeutet wird. Dort wird gesagt, dasz Indra der ist, der heisz macht, die sonne, und der mond ist Vṛtra. Ein solches verhältnis wird verständlich, durch eine mondesfinsternis. Trotzdem dasz der mond in opposition mit der sonne im vollen glanze erscheinen soll, verfinstert er sich; die sonne entzieht ihm ihr liecht, er verschwindet. Das erklärte man auf solche weise. Die sonne ist Indra; sie verfinstert tötet den mond; daher der mond Vṛtra. Der com. sagt gut: *paramâiçvarya*yogât candrasya vṛtratvam pratipâditam zu I. 6, 4, 18. mit beziehung auf den neumond; mit vârtraghnam pâurṇamâsam ist die verfinsterung des mondes zur zeit des vollmondes gemeint I. 6, 4, 12. In disen auszfürungen haben wir ein stück alter populärer astronomie, und es ist ganz merkwürdig so wie unerfreulich zu sehn, wie die gelerten gegen so einfache und evidente dinge sich spreitzen. Hiemit ist zugleich eine lücke in der reihe der himelserscheinungen auszgefüllt, die uns immer mit verwunderung erfüllt hat; den verhältnismäszig zalreichen erwähnungen von sonnenfinsternissen gegenüber, felte die einer mondesfinsternis

Villeicht ergibt sich hierausz auch für I. 105, 18. eine annembare interpretation. Wir müszen auf 16. zurückgreifen: jener pfad des Âditya am himel ist zu etwas zu berümenden gemacht (als etwas das man rümend verkünden leren musz | ihr götter, ihr übertretet

überschreitet ihn nicht, o menschen, ihr seht ihn nicht || Trita in den brunnen die kufe hinabgelaszen, ruft zu hilfe die götter | das hat Bṛhaspati gehört, der ausz der enge weite schafft || (einmal, oder höchst warscheinlich 'mâ asakṛt':) mer als einmal, als den pfad ich gieng, hat mich der rote wolf erblickt | in acht sich nemend, weicht er ausz entschlüpft er, wie ein zimmerer, der schon einmal einen axthieb bekomen hat (so etwa mus tašṭeva pṛšṭyâmayî — parçvâmayî? für paraçvâmayî 'bresthaft durch die axt' verstanden werden; vittam me asya Rodasî ist sovil als 'weisz gott').

Nun ist klar, dasz nur Âditya dise worte sprechend gedacht werden kann; so werden sie aber ganz verständlich. Âditya sagt: die götter sollen ihm ja nicht über seinen weg laufen, die menschen freilich können denselben nicht sehn. Der mond, der schon öfters der sonne über den weg gelaufen ist, ist schon verfinstert worden; daher nimt er sich meist in acht wie ein zimmerer; man stelle sich zimmerleute vor, wie sie der eine hinter dem andern am behauen eines baumes arbeiten, und man wird 'pṛšty âmayî' das bei disen handwerkern oft vorkomen mochte, als ausz dem leben gegriffen nicht mer so unverständlich finden; man musz nur ergänzen, was durch die andeutungen unweigerlich gefordert wird.

Ausz Çatpbr. I. 6, 4, 12. geht hervor, dasz der mond als Vṛtra in seiner stellung in opposition oder in conjunction mit der sonne galt. Gewönlich wird nur der mond verfinstert, indem er der erde, was an ihm unbeleuchtet ist, zukert. Komt er aber in die verbindungslinie von sonne und erde zu stehn (višuṇe čaran), so entsteht die sonnenfinsternis. Darum müszen wir jetzt unsere ansicht über VIII. 85, 13—15. dahin ändern, dasz eine sonnenfinsternis und nicht bloss der durchgang des mondes dort beschriben ist; 14. c. musz übersetzt werden: 'der gleichsam wie eine schwarze wolke sich gestellt hatte eingetreten war'. Str. 13. liesze sich übersetzen: der tropfen die scheibe tauchte in die Ançumatî, schwarz, angefleht von zehn tausend (kriegern, in der eben vor sich gehnden schlacht sih str. 15.); | es half Indra mit gewalt dem schnaubenden (schwer atmenden? wol korrupt für 'tamantam' deficientem); die weisze hatte der heldensinnige [sonnengott] abgelegt. || Indra's worte: einen tropfen (eine scheibe, den mond) sah ich nach beiden (sonne und erde) hingewandt (eine seite der sonne, die andere der erde zu gewandt), wandern an dem ufer des fluszes Aṅçumatî; | der wie eine schwarze wolke stellung genomen hat — ich sende euch, starke — den bekämpft in der schlacht. || Da offenbar hier das wider leuchtend werden der

ıne dem Indra zu geschriben wird, wärend sonst gerade Indra der verfinsterung derselben beteiligt ist, siht man, dasz es h hier nur um mythologische spilerei nicht um einen religiösen ıuben handelt.

Da erhielt in der Ançumatî schosze die scheibe der tropfen geltig glänzend seinen leib | die andringenden gottlosen stämme beltigte Indra mit dem genoszen Bṛhaspati | Es sind zwei drapsa, ıne und mond. (Nach dem durchgange kann man vom neumonde ch nicht das epitheton titvišâṇaḥ brauchen.)

Das hervorkomen der sterne wird I. 33, 8. erwähnt: na hinvâsas titirus te Indram — pari spaço adadhât — sûryeṇa || mit rya los stürzend haben sie Indra nicht besigt, er stellte rings seine chter späher auf (er verdunkelte die sonne und liesz die sterne scheinen). Villeicht soll hier auch nur eine wolke vorübergezogen in! IV. 30, 3. alle götter haben dich nicht bekämpft, Indra, als die nacht in den tag hinein dauern machtest' darum hat Indra n wagen der Ušas zerschlagen 8. u. flg. also bei sonnenaufgang.

Was soll aber Tritaḥ kûpe avahitaḥ sein? Da str. 18. offenbar n vollmond behandelt, so sollte man meinen, dasz hier der neuond zu suchen wäre. Es trift sich auch eigentümlich, dasz VIII. 85, . gleichfalls [Indra und] Bṛhaspati die sonne retten. Dann müszte t 'kûpa' der verfinsterte mond gemeint sein. Trita im leeren monde rück gelaszen, bekam angst und rief zu den göttern. Auf die gensätze von vollmond und neumond bezieht sich, wie auch der vf. merkt (s. 337. 338.), X. 48, 10. in dem einen wird innen der na gesehn, der hüter macht den andern sichtbar (er rettete ihn) knochen (lauter knochen); | weil der den scharfhörnigen stier ìrya) bekämpfen wollte, hatte er sich verwickelt gefunden in dem yrinth der Druh || Die gefärliche situation ist ja vorüber. Es ist er unabweislich, asthâ als instrum. (f. asthi-â vgl. akšoḥ, pathaḥ the pathâ neben pathi-bhis pathayaḥ) pathâm neben pathînâm u. w.) zu nemen: der hüter beschützer (X. 48, 2.) kann (s. com. bd. V. 7. unten) nur Indra sein. Bei asthi-â denkt man an: Indro Dadhîčo habhir vṛtrâṇi apratiškutaḥ jaghâna navatîr nava | Die darstellung ll warscheinlich paradox gefärbt sein.

Trita scheint nun der zu sein, der für Indra den soma verttelt IX. 95, 4. Trita selber tötet Vala I. 187, 1. vgl. I. 52, 6. 86, 1. Er befindet sich im monde, wärend derselbe zwischen erde d sonne durchgeht. Aber Trita bleibt trotz alledem eine rätselhafte ur. Ath. V. XVII. 15. heiszt es: tvam [Indra] Tṛtam tvam parye-

šyutsam sahasradhâram vidatham svarvidam hier ist offenbar Trita mit einem unerschöpflichen brunnen in verbindung gebracht, um den Indra (hier wol = Âditya str. 17. pañčabhiḥ parâṅtapasi ekayârvâṅ açastim eši sudine bâdhamânaḥ ||) herumgeht.

Zu 15. müszen wir wider auf die falsche ableitung (alles derartige ist in der vedaphilologie unauszrottbar) von apîčya (von 'apa' statt von 'api') hinweisen. Es bedeutet apîčya immer das eigentümliche eigentliche, nicht das verborgene, wie wir in übereinstimmung mit der tradition zwar übersetzt haben. Wir haben es aber corrigiert in unserm verzeichnis glossar der schwerer verständlichen wörter. Sâyaṇa erklärt 'das sonnenliecht wird in der nacht fruchtbringend in der moṇdscheibe', also: dort gedachten sie in des mondes hause (Sây. candramaso maṇḍale) des eigentlichen namens von Tvaṣṭar's rind oder kuh.

Nach dem vf. ist letzteres Viçvarûpa, der mond, und das haus des mondes wäre mit Viçvarûpa identisch. Aber weit eher könnte man als das haus des mondes den nachthimel verstehn, und als Tvaṣṭar's rind die sonne, das herdetier gleichsam des himelsgottes. Es heiszt doch nicht gonâm oder gavâm sondern goh; man hätte ja sagen können 'atrâ gavâm amanvata'. Dasz der neumond gemeint ist, ist mindestens warscheinlich; der eigentliche name dürfte 'devamadhu' sein. Das ist die sonne der madhuvidyâ zu folge. Als die sonne untergegangen war, erinnerte der wider leuchtende mond an die sonne; denn offenbar dachte man doch, dasz der soma ausz der sonne in den mond kam. Dadhyaṅ wird also der alte mond sein, der stirbt, und mit seinen knochen (villeicht nicht one ironie, welche sich wenigstens später von disem ṛši nicht fern gehalten hat) — anders blib ja nichts übrig — bekämpfte Indra die Vṛtra. Str. 14. bleibt dunkel, vorzüglich wegen der local-angaben 'parvateṣu' und 'Çaryaṇâvati'. Wir möchten jetzt 'açvasya çiraḥ' für eine alte bezeichnung des knotens halten. Dadurch erhielte man klarheit: Dadhyaṅ als der alte mond nimt das pferdehaupt; er verkündet den Açvin, den göttern der dämmerung, was er eben erfärt, dasz das madhu ausz der sonne komt: madhuvidyâ; wenn ihm das haupt abgeschlagen wird, so ist disz die pravargyacaerimonie TMbr. VII. 5, 6. Wenn Indra das pferdehaupt abschlägt, so bedeutet disz nur das hervorkomen des neuen mondes.

Um die astronomische darstellungsweise jener zeiten zu verstehn, werden wir am besten den Dadhyaṅ-mythus analysieren. Weder das auszplaudern des geheimnisses, das Indra D. mitgeteilt hat, noch

as pferdehaupt ist klar, wie wol viles von Vsev. Miller in seinen
o reichhaltigen očerki arijskoj mythologii Moskva 1876 aufgehellt
orden ist. Was hat es mit dem mitteilen des geheimnisses an die
açvinâ für eine bewantniss? Offenbar ligt dasselbe im 'leuchten' des
ondes; aber wenn der mond des nachts leuchtet, so tut er ja nur
eine schuldigkeit, indem er die dämone der finsternis fern hält.
)arin ist also keine erklärung zu finden. Es musz vilmer das leuchten
les mondes am tage sein, dasz nämlich der mond statt des nachts
les tages am himel steht.

Er zeigt dadurch gleichsam den göttern der dämmerung, von
vo er sein liecht bezieht. So tötet ihn Indra an dem tage, wo er es am
irgsten treibt, wo er mit der sonne zugleich am himel aufgeht. Die
erzälung ist nun, dasz die Açvin (die ja des morgens vor der sonne
komen) dem D. einen pferdekopf aufsetzen, statt des eigenen, (das
heiszt: des letzten überrestes der verschwindenden mondessichel) den
sie verstecken. Der pferdekopf kann nur ein symbol des knotens
sein. Indra haut den pferdekopf, oder eig. D.'s rumpf vom pferde-
kopf ab, und schlägt nun die dämone mit den knochen D.'s den
sternen, wie Vsev. Miller die knochen treffend erklärt. Nun komen
die Açvin des abends und holen das haupt D.'s (die nach dem vorbei-
gange an der sonne wider erscheinende sichel) ausz dem versteck
hervor; so soll in halb humoristischer weise erklärt werden, warum
D. der alte ṛši 'ganz kopf' ist. Der rest des körpers ist eben als
sternenheer verstreut. Da der name Dadhi-añ auf 'dadhi' saure
milch zurückgeht, so wäre man geneigt auch eine beziehuug zur
milchstrasze für möglich zu erachten; aber eine solche scheint nicht
nachweisbar zu sein; die milchstrasze hat den namen 'weg des Ary-
aman' schon im Ṛgveda.

Nun heiszt es: Indra habe das rosshaupt gesucht, das in die
berge sich zurückgezogen. Die berge machen grosze schwirigkeit.
Am nächsten läge dieselben mit der vorstellung in verbindung zu
)ringen, dasz die sonne von einem berge her aufgehe (wie auch
untergehe auf einem berge); der 'udayagiriḥ' ostberg, ist der ost-
)unkt. Am plural ist villeicht kein sonderlicher anstosz zu nemen;
uch liesze sich 'parvatešu apaçritam' trennen 'parvate suapaçritam,
ut ser abseits befindlich auf dem berge. Disz freilich nur für die
uszerste not. Da jedoch bei neumond sonne und mond gleichzeitig
ufgehn, so ist es verständlich, warum das rosshaupt ins gebirge
erlegt wird, was wol nur als allgemeinere phrase für 'ostberg' ge-
meint ist. Wenn es heiszt, Indra fand das rosshaupt am Çaryaṇâ-

vân (einer merfach genannten örtlichkeit), so kann nur gemeint sein beim neumondopfer, da am Çaryaṇâvân offenbar eine stätte groszer opfertätigkeit in alter zeit sich befand, so wie später an der Sarasvatî.

Der dritte vers lautet: 'da gedachten sie des eigentlichen namens von dem rinde Tvaṣṭar's hier im hause des mondes'. Es ist nicht warscheinlich, dasz wie Vsev. Miller und Hillebrandt wollen, mit dem rinde Tvaṣṭar's wider der mond gemeint sei; letzterer will sogar denselben auch unter dem 'hause des mondes' verstehn. Das rind Tvaṣṭar's ist die sonne, an welche die leute bei dem erscheinen der neuen mondsichel gemant wurden. Und das haus des mondes kann nur der himel sein, nachdem die sonne untergegangen.

Wir wünschen, der vf. möge in der behandlung des so weitschichtigen stoffes fortfaren, und durch beobachtung der richtigen oekonomie die schwirigkeiten, die der vollständigen auszfürung eines so grosz angelegten werkes entgegenstehn, glücklich überwinden.

Vedische studien von Richard Pischel und Karl F. Geldner. Heft 3.

Die starken und die schwachen seiten diser publikation haben wir bereits früher zu beleuchten gelegenheit gehabt. Auszgebreitete litteraturkenntnis und fleisziges streben wird man auch in disem hefte nicht vermissen; leider auch jene andern eigenschaften nicht, welche wir in unserer abhandlung über methode bei interpretation des Ṛgveda so nachdrücklich als die hindernisse für beide gelerten bezeichnet haben, von jenen guten eigenschaften ausz bei ihren versuchen das verständnis des Ṛgveda zu fördern zu annembaren resultaten zu gelangen.

Geldner den reigen diszmal eröffnend nimt X. 102. zum vorwurf. Er bringt ser wertvolle belege über den inhalt desselben, und in manchen punkten der einleitung stimmen wir ihm bei. Gewis ist überlegung nötig, eh man die erklärungen und erläuterungen, die die spätere litteratur und die commentare zu den im Ṛgveda meist nur augedeuteten sagen, mythen und historischen nachrichten liefern, verwirft, und dasz dieselben häufig ser wertvolle ergänzungen liefern; indes ist auch nicht zu läugnen, dasz oft dise erläuterungen gar nichts erläutern, und gar nicht zu begreifen ist, wie dieselben überhaupt als erläuterungen verstanden werden konnten. Principiell läszt sich daher im allgemeinen hierüber nichts festsetzen; jeder fall musz

r sich unabhängig von allen andern untersucht werden. Es wäre n ser erfreulich, wenn das von dem vf. benützte material zu einer ersetzung gefürt hätte, welche im wesentlichen als richtig anerkannt rden könnte, namentlich aber doch nicht neue irrtümer und unnauigkeiten vorbrächte; solches ist leider keineswegs der fall. nächst setzt der vf. vorausz, dasz ein wettrennen und keine schlacht meint sei; von da ausz gehnd erklärt er den vajra des *jighâṅsan* d *abhidâsan* (so construiert er) als einen prügel, der dem stiere rischen die füsze geworfen ward; den soll Indra aufhalten; dâsaavâ âryasya vâ yavayâ vadham | musz auch als ser passend gelten i einem wettrennen; wir finden es sonderbar, dasz Indra den vajra nes andern aufhalten, und nicht vilmer den seinigen unter die inde schleudern soll; und finden den pâda *d* für eine schlacht ser zeichnend, wo der Ârya auch durch das geschosz eines mitkämpfers schaden komen konnte.

Es soll nun bei disem wettrennen (str. 5. übersetzt vf. 'pradne' mit 'preisspil' was neu; wir kennen nur die bedeutung schlacht arsch. incursio von *dhan* incurrere in hostem) an den wagen (eig. rren) der Mudgalânî neben einem wirklichen stiere ein holzklotz gespannt gewesen sein. Vf. übersetzt *sûbharvam* mit 'wolgenärt', as ganz unwarscheinlich. Zu 'akrandayan' und 'amehayan' gibt der . nützliche bemerkungen. Man erinnert sich übrigens, dasz auch n Mahâbh. Kṛšṇa mitten in der schlacht Arjuna's pferde auszspannt, nen die pfeile auszzieht etc. und sie tränkt, was einigermaszen adurch erklärlich wird, dasz der wagenkämpfer von einer schar akrarakšaka goptâ anuratha pâršṇigopâḥ begleitet wurde. (VII Drop. 5, 100. K. 3741. B. 15.) Man kann nicht umhin, darin eine art our de force' zu erblicken, vielleicht ein stehendes moment, um die uperlative tüchtigkeit eines wagenlenkers recht drastisch zu illustrieen resp. eine art 'jägerlatein'.

Die bedeutung von 'kakardu' bleibt ungewis; vf. übersetzt klotz'; doch glauben wir nicht, dasz disz ein richtiger auszdruck äre, da man ja nicht einen stier an den andern spannt.

'Nišpadaḥ' versteht vf. als die auszgehnden haare, mit denen er klotz, um die änlichkeit mit einem wirklichen stiere täuschender) zu machen, aufgeputzt worden war; allein nach des vf. eigener nsicht war ja der *yuktaḥ* pâda *a*) der wirkliche stier; die praemption besteht also, dasz der '*dudhir yuktaḥ*' derselbe ist; vf. übertzt denn auch auszweichend der schwirigkeit dise beiden wörter it 'das steifbeinige gespann'. Versteht er unter 'gespann' was wir

mit 'jochgenosze' gegeben haben? kaum, da er das wort als neutrum nimt. Nun könnte 'nišpad' allerdings 'excremente' sein; und diz würde zu dem *mûtrotsarjanam* passen, kuhkot ist ja nichts schlimmes für den Inder. Da aber ein hölzerner stier nicht excrementieren kann, so zieht vf. die bedeutung 'haare' vor.

Wir meinen, dasz disz überhaupt unverständlich wäre; denn es kann doch wol nur 'çîršaṇyâ nišpadaḥ' so verstanden werden; wer würde wol im deutschen, wenn gesagt würde 'es fiel sein unrat auf mich' gerade auf unrat vom kopfe und zwar auf auszgefallene haare raten! Die divination des vf., der hier wiszen will, dasz 'nišpad' nicht 'purîšotsargaḥ sein soll, da doch vorher von 'mehanam' die rede war, kann also nicht anders als verdächtig erscheinen; sie überzeugt nicht.

Das detail, das vf. über die zusammensetzung des vollrades bringt, ist ser gut, aber für die hauptsache, für die bedeutung von 'ud-han' gibt er nur die, wir müszen leider gestehn, unwarscheinliche vermutung, es könne 'beschlagen' bedeutet haben. Er bezieht 'asya' auf 'anasâ' str. 6. was wol möglich und kaum abzuweisen; aber wenn wir das darauf folgende 'upâyunak' (upa!) bedenken, so wird es uns wirklich schwer an einen radkranz bei 'pradhi' zu denken, wiewol wir auch so übersetzt haben. Das zugtier wird doch auch bei diser sonderbaren fart nicht an den radkranz gespannt worden sein! Der anschirrer wuszte, was er tat (*vidvân*), der interpret soll es auch. Im commentar haben wir denn auch der deichselstange den vorzug gegeben. Der stier war die sache offenbar nicht 'gewönt', daher 'çikšan', was vf. wider übersetzt 'den versuch wagend'; er spricht sich des weitern hierüber nicht ausz, aber uns erscheint disz mer als gewagt.

Str. 8. gilt, wie auch der vf. anerkennt, von dem ['wirklichen' seiner ansicht nach] stiere. Str. 9. (wenn man str. 5. mit in betracht zieht) spricht durchausz nicht dafür, dasz Mudgalânî allein gefaren wäre; die worte besagen nur, dasz sie die stelle des wagenlenkers beim könige einnam. Dasz der *drughana* und der *vršabha* identisch gewesen wären, ist durchausz nicht gesagt; man kann die keule ebenso den bundesgenoszen des wirklichen stieres nennen, denn mit dem einen pferde (das wir vorauszgesetzt haben) hätte der könig ebenso wenig in die schlacht faren können wie one seine lieblingswaffe. Dise so gewaltig tätige waffe ligt jetzt unbeweglich da. Auch von der keule konnte yuñjantî gesagt worden sein, weil der kämpfer dieselbe an einem riemen trug. Dem bundesgenoszen des

ieres, der so tätig gewesen, setzt niemand trank und futter vor, ondern, wie wol zu verstehn, havis (man denke an die havis dar-ringungen an die abhimâni devatâ's des wagens, der waffen VI. 75.); r fährt eben höher stehnd über dem joch vorwärts zilend ('pradeliçat' vf. 'kutschierend' aber der aufgeladene holzklotz?) Der stier teht unter der deichsel, die keule wird in der höhe auf des wagens itze geschwungen.

Str. 11. faszt vf. 'siñčan' als 'siñčantam'; einfacher wäre zu esen: *pîpyânâm-sinčán* beide haben ihre rechnung gefunden: sie den ann, und der schwächliche die starke frau. Aber was berechtigt ns eigentlich Mudgala für einen schwächling zu halten? Wir glauben etzt, dasz mit 'vadhri' nur Mudgalânî selber gemeint sein kann. Sie st ein nichtmann, und insofern kann sie mit rücksicht auf den onst männlichen wagenlenker 'vadhriḥ' genannt worden sein. Mud-ala hat ja doch gekämpft, und die schlacht gewonnen. Die obscöne indeutung in *čodayan*, die vf. statuiert, ist also unserer ansicht ach tatsächlich nicht vorhanden.

Der unterschied zwischen Geldner's auffaszung und der unse-igen gipfelt, wie man siht, darin, dasz das beschribene eräugnis nach nserer darstellung stattgefunden haben kann (mit rindern kann, man er schnell faren und disz ist auch in der schlacht nötig; auf den tem-pelwänden von Medinet Abu sind wagenkämpfer eines Asiatischen vol-kes abgebildet [der Pelasta, *Φιλισταῖοι*?], die mit zwei rindern faren), nach Geldner's aber ein sagen wir um nicht unhöflich zu sein — schwank ist, und mit allem aufwande von scharfsinn gelersamkeit und witz doch (die list! s. 13.) unverständlich auf jeden fall unwirklich bleibt. Der spasz ist bei weitem nicht so grosz, wie der vf. glaubt. Oder aber man kann sagen: mit einem hölzernen stier wettfaren wollen geht über den spasz. Aber selbst disz geringe resultat wird nicht erreicht, one dasz dem texte in widergabe des wortlautes sowie in uggestion von nicht vorhandenem nicht gesagtem merfach gewalt angetan wird, die beweist, dasz dasjenige, was der vf. will, doch nicht durchgefürt werden konnte.

Von den wörtern, deren bedeutung nebenbei excursweise be-handelt wird, erwähnen wir 'sina', welches vf. mit 'lon bezalung' bersetzt. Aber III. 62, 1. soll 'tujyâḥ' bedeuten 'in bewegung zu etzen' von *bhṛmi*, das wider mit 'coulanz' übersetzt wird, obwol es a plur. steht. Es ist doch pâda *a b* zu verstehn, von etwas was icht hätte geschehn sollen; wir glauben auch nicht mer, dasz ṛṛmí' waffe bedeutet, sondern übersetzen: das was als vermeintliche

förderung eurerseits galt, hätte nicht auf den euch anhangenden geschleudert werden sollen; wo ist diser euer rum hingekomen, dasz ihr die waffe den freunden brachtet. Es ist hier eine antinomie beabsichtigt: eure vermeintlichen woltaten hätten wir beszer entbert; ihr hättet uns in eurer frühern weise die waffe liefern sollen, damit hätten wir uns selber geholfen. Wir bezweifeln, dasz 'tatsina' den bezeichnen kann, der den lon zalt, und nicht vilmer den zimmerer, der den lon für den wagen erhält.

Daher ist wol Indra gemeint, für den der stoma zugleich waffe ist; oder der vom *taṣṭâ* (= Tvaṣṭâ) auch die waffe hat. Doch gehört das wort zu den unsichern in ihrer bedeutung. So ist unter diser vorauszsetzung auch in str. 11. ein fortschritt nicht eine tautologie: was jetzt mit der waffe gewonnen ist, möge uns bei den wettkämpfen zu weiterm gewinne verhelfen. Denn um wettfarten zu arrangieren oder sich daran zu beteiligen, bedurfte man damals wie heute grosser mittel. Des vf. 'glückbringend lonend soll da der gewinn sein' ist matt und tautologisch. Was kann er denn anders sein?

Nicht glücklicher erscheint uns die behandlung, die Geldner dem Vṛšâkapisûktam X. 86. zu teil werden läszt. Er sagt gleich zu anfang: 'Gleichwol laszen sich ausz dem restbestande die grundlinien der ramenerzälung zimlich sicher reconstruieren. Man musz auch hier vor allem an der einheitlichkeit des dialogs *festhalten und* sich ganz auf den boden des indischen märchens stellen. Eine episode ausz dem ehelichen leben der götter wird mit gewontem derbem humor dargestellt'. Wir wollen sehn, wie weit man hiemit komt.

Nach einer notiz des Šaḍguruçišya, die vf. bringt, war Vṛšâkapi Indra's son von einer nebenfrau neben der Çačî. Ausz diser an und für sich ser warscheinlichen ja selbstverständlichen notiz spinnt vf. allerlei herausz; er ist Indra's liebling, musz aber wol infolge der ränke seiner stiefmutter das vaterhaus verlaszen. Er begibt sich nach Süden und gelangt bei den Aryern zu groszen ehren. Wärend sein vater erfärt, dasz er ihm concurrenz macht, wird der Çačî hinterbracht, dasz der affe allerhand boshafte klatschereien über sie verbreitet. So treffen sich beide paare bei den opfermale eines reichen Ârya's. Hier entspinnt sich der dialog, Indra ist enttäuscht etc. Wir muszten vil citieren, weil sonst das citieren überhaupt vergeblich gewesen wäre. Noch sagt vf. s. 24. der dialog ist wolgefügt, und ein meisterstück der charakteristik — die verteilung der rollen ist strittig — ein wirklicher zweifel

ann nach meiner ansicht nur über den sprecher des ersten verses och bestehn. Wir werden sehn, wie weit disz war ist.

S. 29. gibt vf. selbst zu, dasz er nur zögernd den vers 1. Indra ugeteilt hat, und zwar weil *matsakhâ* dann zum refrain gehören uusz. Warum zögernd? offenbar weil vf. selber fült, dasz die str. a Indra's mund nicht passt: wir werden sehn, dasz Indrâṇî überall onst zwei strophen hintereinander spricht, als eine höchst aufgeegte frau. Der zorn gibt ihr beredtsamkeit, die andern reden nicht ner als eben nötig, um sich zu weren, sie zu beruhigen oder zu eizen. Schon die directe verbindung, in die das aufhören vom somaressen mit Vṛšâkapi's trinken oneweiters gebracht wird, spricht für ie zuweisung der str. an Indrâṇî.

Wir geben dem vf. soweit recht, dasz Indra disen vers geprochen haben könnte; dann kann ihm aber str. 3. nicht uch zugewiesen werden. Da nun aber str. 3. ganz sicher iemand anderm als Indra'n gegeben werden kann, (und wegen abirakšasi 4.) so folgt das entgegengesetzte für str. 1.

Ob nun deswegen 'matsakhâ' zum refrain gezogen werden nusz, ist dadurch noch nicht entschieden, wir gestehn, disz wäre gerade bei der ersten strophe erträglich, weil erst im folgenden der efrain als solcher auftrit, und sich von dem inhalte der strophe, urch den rückweis auf das vorhergehnde ablöst. In der ersten str. st *viçv. i. utt.* ja noch nicht refrain, kann also nicht nur mit dem vorauszgehnden zusammenconstruiert werden, sondern es empfiehlt ich sogar gewissermaszen, um den refrain ausz der isoliertheit, wo es am wichtigsten ist, an erster stelle zu ziehn, und dort mit dem übrigen texte fest zu verknüpfen. Doch liesze sich auch 'aryaḥ puṣṭeṣu matsakhâ' für sich nemen: sie haben soma zu pressen aufgegeben, aufgegeben Indra für einen gott zu halten, wo Vṛ° getrunken hat; mein freund ist nun bei der narung eines bösen [angelangt]. Denn dasz 'aryaḥ' hier Ârya bedeuten musz, gehört zu den unbeweisbaren und unbewiesenen dingen. Nimt man 'aryaḥ' im entgegengesetzten sinne, so kann man übersetzen 'und an des frommen narung ist doch mein freund [beteiligt, er ist dabei mit im spile]; wol ersteres vorzuziehn, wegen str. 3. Str. 2. Das ist nur, weil (hi) du hinweg gehst über den schaden den Vṛ° angerichtet hat. Geldner übersetzt, ndem er dabei einen entschieden falschen ton anschlägt: da läufst u gleich weiter Indra trotz des zorns auf Vṛ. In der erläuterung icht vf. zu begründen, dasz 'vyathiḥ' 'falschheit' im colloquialen nne von 'zorn' bedeute; es würde zu weit füren wenn wir auf all

disz und änliches eingehn wollten, wir begnügen uns hier vor der hand nur zu bemerken, dasz dise bedeutung nur ein produkt der verlegenheit ist, in die der vf. sich selber gebracht hat.

Str. 3. spricht *ἀναντιλέκτως* Indra, die zwei folgenden wider Indrâṇî; wenn vf. ihr auch str. 6. zuweist, so tut er des guten zuvil. Er läugnet, dasz die worte auf ein gewaltantun hinweisen; doch musz man auf 'vi-aktâ' achten 'was so schön hergerichtet war, das hat er geschändet zerstört, er ist ein 'duškṛt'. Aber die str. 6. spricht Sulâbhikâ, Vṛ's mutter, deren freche redeweise gegen die discretere der Çačî deutlich absticht. Çačî spricht nur von 'priyâ taštâni' von ihrer 'belle chose', wärend Sulâbhika (die leicht zu kriegen ist) sich gar kein blatt vor den mund nimt: Wenn das das ganze unglück ist, so kann ich noch mit vil beszerm dienen. Auch 16. 17. beweisen den angriff Vṛš.'s auf Indrâṇî; dise str. werden von Geldner mit einer höchst oberflächlichen phrase abgetan.

Str. 8. wird am besten eben der Sulâbhikâ zugewiesen, die begütigend fragt, warum Indrâṇî sich gar so ser über Vṛ. ereifert. Indra die str. zu zuweisen (wie wir ja auch getan haben), ist doppelt umpassend, 1. weil er schon str. 3. darnach gefragt hat, 2. nach der antwort, die er erhalten hat. Dagegen bringt die frage ausz Sulâbhikâ's munde die discussion weiter. Sie wird auch bedeutsamer nach str. 7., welche wegen 'amba' Vṛš. zuzuweisen ist, durch den obscönen inhalt derselben. Nun müszen wider str. 9. 10. der Indrâṇî gegeben werden, welche letztere vf. dem Vṛš. zuweist; disz so wie die ganz verfelte übersetzung ist unbedingt zu verwerfen. In den beiden str. ist ein fortschreiten des inhalts zu bemerken (avîrâm iva — utâham asmi vîrinî — samhotram sma purâ nârî — gačhatî — vedhâ ṛtasya indrapatnî mahîyate), welches beweist, dasz die beiden strophen nur von einer person, von Çačî, gesprochen gedacht werden können. Entsprechend der begütigenden tendenz von str. 8. gibt Sulâbhikâ der Çačî recht in str. 11. Indra findet es nun nötig (offenbar weil er was zu eszen bekomen will) seinen festen entschlusz ausz zusprechen, den Vṛš. nicht aufgeben zu wollen str. 12. Darüber freut sich Vṛš. und wie oben Sulâbhikâ die Çačî übertrumpft hat, so hier Çačî die Vṛšâkapâyî 15. 16. Str. 14. drückt Indra's freude ausz sich wider einmal voll eszen zu können, wenn auch nicht mit soma, doch mit rindfleisch. Str. 15. drückt Çačî's wunsch ausz mit Indra der liebe zu pflegen, *manthaḥ* (womit sie ihn locken will) und *bhâvayuḥ* (Çačî selber) sind verständlich. Die str. 16. 17. erklärt der vf. als biszher gründlich missverstanden; 'die

iden frauen reiszen gegenseitig den mann der andern in puncto ıncti herunter'. Er verteilt daher 16. an Indrâṇî (richtig), 17. an ṛšâkapâyî (falsch). Wir haben schon in unserer übersetzung die nzig richtige verteilung getroffen, die sich auch motivieren läszt. tr. 15. ladet Indrâṇî Indra zum liebesgenusz (çam hṛde manthaste am te sunoti bhâvayuḥ |), und sagt indirekt mit dem schaden den ṛš. angerichtet hat, ist es nicht so arg; denn es komt dabei nicht ur auf den mann sondern auch auf den willen der frau an. Str. 17. ıt direkter widerspruch dagegen. Nun kann man allerdings die worte bensowol der Vṛšâkapâyî wie dem Vṛšâkapi in den mund legen; ber drastischer wirkt es doch, wenn Indra sagt: nein, nein, es ann doch etwas geschehn sein.

Nun ist aber noch eins zu bemerken. Gruppieren wir die ;rophen 1—17 nach den sprechern in obiger weise, so zeigt sich)lgende entsprechung

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
Ça		In.	Ça		Su	V	Su	Ça		Su	In.	V	In.	Ça		In.

Beginn und ende zeigen 2 1 2 1 2 1; die mitte bildet die erläung Çačî's 9 10; vorher und nachher spricht Sulâbhikâ 8—$\overset{\frown}{9\,10}$—11. tr. 13. 14. können Vṛš. und Indra der reihe nach zugewiesen 'erden; damit stimmen nun str. 6. 7. nicht, wofern wir sie der Suıbhikâ und dem Vṛš. zuweisen. Es herscht aber völlige entsprechung, 'enn wir 6. dem Vṛš. 7. dem Indra geben:

$\overset{\frown}{1\,2}$	3	$\overset{\frown}{4\,5}$	6	7	8	$\overset{\frown}{9\,10}$	11	12	13	14	$\overset{\frown}{15\,16}$	17
Ça	In.	Ça	V	In.	Su	Ça	Su	In.	V	In.	Ça	In.

Der vf. sucht zwar das folgende mit dem vorauszgehnden zuammen zu verknüpfen, aber in überzeugender weise gelingt ihm isz nicht. Der str. 18. beschribene zufällige fund des Vṛš. habe den ılasz zu dem schmause gegeben. Wir können nicht umhin der anicht zu sein, dasz mit str. 17. der sinn des sûktam abgeschloszen t. Indra wird seiner gattin abspenstig gemacht. Es sind trümmer nes gröszern kreises von erzälungen über Vṛšâkapi, die an einıder gerückt worden sind; es geht nicht an zu behaupten, dasz eselben lückenlos auf uns gekomen seien, oder dasz das vorlinde zu vollständigem verständnisse auszreiche.

Wir setzen zum vergleiche unsere erste ser mangelhafte dann sere zweite dann Geldners verteilung der str. her.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
Ç		In			Ç		In	Ç		In		V	In	Ç		In

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
Ç		In	Ç		Su	In	Su	Ç		Su	In	Su	In	Ç		In
					V							V				

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
In	Ç	In	Ç		V	In	Ç	V	V-î	In	V	In	V-î	Ç	V-î	

Wir glauben schon das blosze durcheinander, das in Geldners verteilung sich bemerkbar macht, die ganz unmotivierte mitbeteiligung der Vṛšâkapâyî am gespräch sprechen entschieden gegen Geldners verteilung. Die str. 1—5., 9. 10. 12—17. können als unbedingt sicher von uns erkannt gelten; wir haben dieselben bereits in unserer ersten übersetzung richtig verteilt. Indra'n kann die 1. str. nicht zugewiesen werden. Fraglich kann nur sein 6. 7. Letztere dem Vṛš. zuzuschreiben empfiehlt sich durchausz nicht, denn es handelt sich für Indrâṇî um Indra. Es soll gezeigt werden, wie leicht Indra ihr abspenstig gemacht werden kann. Str. 6. kann man der Sulâbhikâ zuweisen, die eine hauptperson ist, und die bei G. geradeso felt, wie bei uns in unserer übersetzung. Aber drastischer ist es, wenn Vṛšâkapi sich zum ersatz anbietet. Doch könnte noch eine vollkomen symmetrische correspondenz erreicht werden, wenn man 6 7 8 an Sulâbhikâ Indra Sulâbhikâ. und 11 12 13 ebenso verteilt:

ÇaÇa In ÇaÇa Su In Su ÇaÇa Su In Su In ÇaÇa In

Direkt interessiert am streit sind in der tat nur dise drei personen.

Welche von disen zwei verteilungen vorzuziehn ist, läszt sich nicht leicht entscheiden; streng genomen ist Vṛš. ingerenz völlig überflüszig. Aber die zuweisung von 6. an disen macht das ganze drastischer, und gibt str. 12. bestimmteren sinn. Man begreift nun nicht, wie bei diser lage der dinge G. sagen kann, dasz nur die zuteilung der 1. str. zweifelhaft sein könne (dise ist es eben gar nicht), dasz aber der dialog wolgefügt und ein meisterstück der charakteristik sei; er bestimmt von 17 strophen acht falsch. Die andern neun können eben nicht falsch aufgefaszt werden. Uns war bei unserer ersten übersetzung nur die zuweisung von 6. 7. 8. und 11. (13.) misslungen. Disz ist wider ein fortschritt in der interpretation des Ṛgveda.

Wie wir schon oben bemerkt haben, ist es nicht möglich das folgende in den zusammenhang mit 1—17. zu bringen, den dasselbe gehabt haben musz.

Wir versagen uns daher, darauf weiter einzugehn.

Im zusammenhang mit disem sûktam behandelt der vf. merere ortbedeutungen in jener wenig glücklichen weise, die wir bereits usz den frühern heften dises werkes kennen, und die nur geeignet st, das was erreicht ist, one irgend welchen nutzen oder anlasz in rage zu stellen.

So soll 'vyathiḥ' bedeuten: malice zorn ungnade ärger hasz eindschaft; dieselbe unbestimmtheit, wie wir sie bei beiden gelerten gewont sind. Rgv. IV. 4. 3. 'mâ kiṣṭe vyathir âdadharṣît' keiner trit deinem zorn zu nahe. Natürlich liesze sich so etwas sagen; vorausz geht aber: yo no dûre aghaçanso yo anti agne mâ kiṣ ... 'sei ein nicht zu vereitelnder schützer dises stammes | der in der ferne oder n der nähe böses gegen uns spricht (beabsichtigt) möge sich nicht erfrechen deinem vyathiḥ gegenüber' was ist nun disz? sehn wir nach VI. 28, 3. was vf. als 'änlich' bezeichnet: 'na tâ naçanti na abhâti taskaro nâsâm amitro vyathir â dadharṣati': die (kühe) gehn nicht verloren, nicht entwendet sie der dieb, nicht der feind erkünt sich zu] ihrer schädigung, doch nicht 'ihrem zorn gegenüber' oder 'ihrer malice'; man sehe str. 4. der feindliche reiter erlangt sie nicht, sie werden nicht geschlachtet, was mit erbeutetem vieh wol vorzüglich geschah: 'urugâyam abhayam tasya tâ anu gâvo martasya vičaranti yajvanaḥ' disz ist wol deutlich! Also IV. 4, 3. wird heiszen 'er riskiere nicht durch dich beschädigt zu werden' er hüte sich vor den flammen, die du ringsum verbreitest, und da du unser schützer bist, so kome er damit auch uns nicht nahe. VIII. 45, 19. 'obwol wir geglaubt haben in deine ungnade gefallen zu sein' es heiszt, 'wenn wir auch erst zu schaden gekomen dein gedachten', denn wie gebrechliche einen stock, so haben wir dich ergriffen; die stelle entscheidet also nichts. VI. 62. 3. komt auch 'vartis' vor, was mit X. 86. gar nichts zu tun hat, aber weil die bedeutung von 'vyathiḥ' neu bestimmt werden soll, so musz nun auch 'vartis' bestimmt werden; um 'vartis' zu bestimmen, musz wider 'pari-çî' bestimmt werden und 'tyajas' VI. 62, 10. und so komen artikel über 'vartis' und 'tyajas'; die behandlung des letztern fürt wider auf 'abhîka', dises auf 'paitakmyâ', sicherlich ein höchst unpraktisches beginnen.

Nun musz 'aradhram': freigebig bedeuten; zwar bedeutet 'radh' 'andh' 'râdh' ἀναντιλέκτως 'zu willen sein', aber dennoch nach der modernen weise der bedeutungsbestimmung musz 'radhra' bedeuten der nicht zu willen, nicht willig, sondern läszig' ist, und 'aradhra' musz bedeuten 'der zu willen, gefällig, freigebig ist. Da hört freilich

jede möglichkeit der verständigung auf; der vollkomne widerspruch entwaffnet. Was soll man leuten einwenden, welche die bedeutungen so deducieren?

Da nun mit 'aradhram' selbst in der bedeutung 'freigebig' d. i. in der der wirklichenentgegen gesetzten bedeutung an der obigen stelle nichts rechts anzufangen ist, wenn 'vartis' rundfart bedeuten soll, so wird das 'freigebig' zu 'auszgibig' modificiert: Die worte . . . 'pariçayadhyâi vyathir dâçušo martyasya' werden übersetzt: 'um abzuweren die befeindung des freigebigen sterblichen'. Dasz disz unzuläszig, ist klar; 'pariçî' wird wol bei gegenständen, denen sinnliche existenz zugeschrieben wird oder die in der tat dieselbe haben (âpaḥ lokâḥ u. ä.) gebraucht, aber bei 'befeindung' zorn malice u. ä. wäre diser auszdruck *χόλον περίκεισθαι* doch unerhört, auch nicht sonderlich empfehlenswert vom standpunkte des geschmackes ausz: 'sie furen herum um herum zu ligen':

Aber 'vartis' musz eher bestimmt werden, eh wir mit diser str. fertig werden können. Soll 'vartis' rundfart bedeuten können, so musz disz in der str. 3. von VI. 62. unserer ansicht nach einen sinn geben, auch wenn wir die unzweifelhaft richtige bedeutung von 'aradhra' an die stelle der vom vf. gewälten unmöglichen setzen, nota bene, da des vfs. übersetzung, die ûhathuḥ çayadhyâi pari vyathiḥ' verbindet, mer geeignet ist erstaunen als befriedigung zu erregen. Also angenomen dasz 'vartiḥ' rundfart bedeutet, so musz 'aradhram vartiḥ' eine fart sein, die nicht dem willen des betreffenden entspricht: die fart, o gewaltige, die ihr zurückgelegt habt zu dem eingedenken, dem ihr nicht gewärt, (VIII. 26, 14. das ist 'itthâdhiyo vartiḥ aradhram') oder: die fart, die dem nicht gewärt [was er will], der an sie doch denkt, habt ihr zurückgelegt jedesmal mit rossen | die schnell wie der geist, feurig, um zu ligen um den zorn des freigebigen die feindschaft des freigebigen? sicherlich nicht; man verlangt: um das, was den frommen einen stosz versetzen, ihn, seine stellung, erschüttern, ihn stürzen kann. Wir müszen also uns die ungehörigkeit gefallen laszen, dasz von den Açvinâ gesagt wird: *ûhathuḥ çayadhyâi pari vyathiḥ*. Der beweis, dasz man 'çayadhyâi pari' sage konnte im sinne von 'wolwollend schützen wachen' ist nicht erbracht, so wenig als die vermeintliche bedeutung von 'vyathiḥ irgend wie ausz dem verbalbegrif der w. 'vyath' oder ausz den angezogenen stellen bewiesen ist. Der drache ligt herum um die waszer als das bild der unbeweglichkeit, er kann gar nicht weg von denselben; und nun soll als bildlicher auszdruck für den schutz, den

die Açvinâ mittels ihrer geistesschnellen feurigen rosse bringen, das herumgelagert ligen gebraucht worden sein! Wir können disz nicht annembar finden.

Zwei dinge sind auszerdem bemerkenswert: der vf. übersetzt 'itthâ dhiyaḥ' nicht; und unsere übersetzung, die wir unter der vorauszsetzung gemacht haben, dasz 'vartiḥ' rundfart bedeute, wird 'ûhathuḥ' nicht gerecht, da dises den udâtta haben müszte. In einer anmerkung fült der vf. sich geneigt *itthâdhiyaḥ* auf dâçušo martyasya' zu beziehn. Es würde aber bei seiner auffaszung von 'aradhra' sich gleichfalls auf 'vartiḥ' beziehn laszen: die fart, die den nicht preis gibt, der an sie denkt, seid ihr jedesmal gefaren mit rossen geistesschnell, feurig, um zu ligen um des spendenden sterblichen befeindung (oder wie wir sagen würden: gefärdung). Disz gäbe einen vortreflichen sinn, wenn wir von dem absehn könnten, was wir als unerträglich bezeichnet haben, von dem 'herum ligen'. Wir glauben jetzt allerdings, dasz der text nicht richtig ist; es ist wol zu lesen: 'paričayadhyâi': um zu erfaren die gefärdung des spendenden sterblichen. Denn es ist ser fraglich, ob 'pariçayadhyâi' im sinne von 'subire teilen, eintreten in, sich unterziehn' genomen werden könnte, in welchem falle allerdings die conjektur unnötig wäre. Auch bei unserer deutung von 'aradhra' würde dises passen: ihr unternemt die fart zu dem unfügsamen mit geistesschnellen rossen um u. s. w.

Aber sehn wir, wie es zunächst mit 'radhra' steht; dasz es der etymologie zu folge den bedeutet, der sich unterwirft, der zu willen, der fügsam ist, der sich hingibt, ist gewis. Wir machen hier noch einmal (s. unser gloss. bd. VI.) darauf aufmerksam, dasz im Hindi 'randhnâ' bedeutet 'gekocht gar sein' (rândhnâ kochen, gar machen); Bang. randhan karan to cook; Guz. randhavun to cook; Mar. randhan to cook; offenbar eig. 'gefügig machen' es wird bes. vom sieden gebraucht. So ist es zu verstehn II. 34, 15. yayâ radhram pârayatha ati aṅho yayâ nido muñčatha vanditâram — ûtiḥ . . . || es ligt nicht nur kein grund vor hier 'läszig' zu verstehn, sondern die parallelstellung zu 'vanditâram' berechtigt vollkomen 'den sich hingebenden bhakta) zuverstehn. Der sprecher will derselben gunst teilhaftig werden, wie der 'radhra' und der 'vanditâ'; er bezeichnet sich offenbar gleichfalls als 'vanditâ' und auch als 'radhra'. II. 12, 6. yo radhrasya coditâ yaḥ kṛçasya yo brahmaṇo nâdhamânasya kîreḥ | yuktagrâvṇo . . utasomasya . . . || welcher grund ligt vor neben dem demütigen flehenden brahman, neben dem, der den stein bereit hält, der soma

gepresst hat, an erster stelle den 'läszigen' genannt zu vermuten? Der 'kṛça' ist eben in diser verbindung derjenige, der sich durch fasten zum opfer vorbereitet hat, der sich nicht voll gegeszen hat, der mer an den gott als an sich denkt. Wer nicht völlig verblendet ist von seinem vorurteile, musz doch zugeben dasz II. 30, 6. pra hi kratum vṛhatho yam vanutho radhrasya stho yajamânasya čodâu | dasz der 'radhro yajamânaḥ' eben der gegensatz dessen ist, von dem der pâda *a* handelt; wie kann überhaupt ein 'yajamâna' 'läszig', oder ein läsziger von den göttern geliebt sein? Es ist geradezu sinnlose willkür hier 'radhra' als 'läszig' verstehn zu wollen: 'Ihr entreisst dem den willen, den ihr bekämpfet, förderer seid ihr des opferers, der sich euch hingibt' | X. 24, 3. heiszt Indra: 'patir vâryâṇâm radhrasya čoditâ avitâ stoṭṛnâm' darum soll er vor feindschaft den sprecher schützen, offenbar weil derselbe 'radhra' und stotar ist! Wenn es nun VII. 56, 20. heiszt, die Marut 'radhram čit junanti bhṛmim čit', so ist disz von den sturmgöttern gesagt, denen natürlich auch der tätige nicht genug rasch ist, wie es VI. 67, 3. heiszt: çrudhiyataç cit yatatho mahitvâ | nun, der 'radhra' ist eben 'çrudhîyan'. So II. 21, 4. *radhračodaḥ* von Indra, wo von seiner gewaltsamkeit die rede ist. Was 'bhṛmi' betrift, so heiszt es I. 31, 16. âpiḥ pitâ pramatiḥ somyânâm bhṛmir asi ṛšikṛn martyânâm [agne] | das soll nach Grassmann 'beweglich regsam' bedeuten neben 'âpiḥ pitâ pramatiḥ'! aber selbst, wenn wir disе hier ganz gegenstandslose bedeutung annemen, so musz dieselbe auch für VII. 56, 20. gelten: 'sie treiben noch den an, der onedisz fügsam und regsam ist'. Wir müszen also VI. 62, 3. übersetzen, indem wir *aradhra* die bedeutung 'unfügsam' geben; disе passt einzig auch mit hinsicht auf VI. 18, 4. 'des Indra sigeskraft ist . . . | gewaltig, sie des gewaltigen, stärker als stärke, sie des unfügsamen, des antreibers des fügsamen | es ist doch selbstverständlich dasz Indra 'ungefüge' ist; die epitheta stehn neben einander wie 'turatas turasya' pâda *b*.

Schwieriger steht die sache mit 'vartiḥ'; wir füren zunächst an VIII. 76, 3. tâ vartir yâtam upa vṛktabarhišo | júšṭam yajñam diviṣṭišu || zu construieren: vartir vṛktabarhišah = vṛktabarhišaḥ yajñam; VIII. 26, 14. yo vâm uruvyačastamam čiketati nṛpâyyam | vartir açvinâ pari yâtam asmayû || 9, 18. âhâyam açvino ratho vartir yâti nṛpâyyam || 11. yâtam čhardišpâ utanaḥ paraspâ bhûtam jagatpâ uta nas tanûpâ | vartis tokâya tanayâya yâtam || VI. 63, 2. pari hatyâd vartir yâtho rišo nâ yat paro nântaras tuturyât || Sây. tad gṛham; I. 117, 2. yena gačhathaḥ sukṛto duroṇam tena vartir asmabhyam

yâtam || I. 116, 17. yad ayâtam Divodâsâya vartiḥ; 92, 16. açvinâ vartir asmadâ gomad dasrâ hiraṇyavat | arvâg ratham sama nasâ niyachatam || Die bedeutung 'rundfart' würde vilfach ser gut stimmen; modern. 'bâṭ' könnte villeicht darauf zurückgehn. Allein hie und da macht dise bedeutung doch schwirigkeit; wir können uns schwer gefallen laszen, wenn von einem 'irâvat gomat açvâvat hiraṇyavat vartiḥ' gesprochen wird, weil ja disz doch etwas ganz anders ist als ein 'vasumân ghṛtavân rathaḥ'; bedenklicher noch ist das 'nṛpâyyam vartiḥ' (gomad — açvâvat — nṛpâyyam II. 41, 7.); wie soll disz gefaszt werden? X. 35, 12. tâ no devâ yachata supravâčanam čhar dir âdityâḥ subharam nṛpâyyam | paçve tokâya tanayâya jîvase... dasz das haus die helden beschütze, ist sicher keine alte vorstellung, der held ist es, der das haus schützt, es hat den schutz der helden. VIII. 47, 22. vayam tad vaḥ samrâja âvṛṇîmahe putro na bahupâyyam: bahupâyyam ist der schutz von vilen (den Âditya's). Daher musz 'vartir nṛpâyyam' eine heldenbeschützte rundfart sein; die helden können aber nur die Açvinâ selber sein. Sollen die gleichsam sich selber beschützen? Grassmann versteht VIII. 26, 14. unter 'uruvyačastamam nṛpâyyam' Indra, offenbar, weil Indra am häufigsten 'uruvyačâs' genannt erscheint. Disz ist wol hier nicht am platze. Man müszte übersetzen: der euer beider weitesten umfang habender helden beschützter fart gedenkt | uns freundlich macht die rundfart || yaḥ ist Vaiyyaçvaḥ 15. zu uns her macht die heldenbeschützte fart. Doch liesze sich 14. übersetzen: der euren heldenschutz für den weitesten umfang habenden ansiht — 15. zu uns her macht die heldenschutzfart.

VIII. 9, 11. VI. 62, 10. 49, 5. I. 184, 5. heiszt es *tokâya tanayâya, tanayâya vartir yâtam*; disz ist recht unbequem durch die beschränkung. VII. 67, 10. yâsišṭam vartir — irâvat | dhattam ratnâni vgl. VIII. 35, 22. arvâg ratham ni yačhatam — | â yâtam açvinâ â gatam ... dhattam ratnâni dâçuše || u. VII. 40. 5. asya devasya mîḷhuso vayâ[ḥ] višṇor ešasya prabhṛthe havirbhiḥ | vidé hi rudro rudriyam mahitvam yâsišṭam vartir açvinâu irâvat || disz ist ser unverständlich; der *ayam devaḥ* ist wol Indra; ob aber 'vayâḥ' acc. plur. zu *mîḷhušaḥ* ist, was wenig befriedigen würde, oder ob 'vayâ' zu schreiben und die Açvinâ zu verstehn, ist unsicher; 'als sippe des reichlich spendenden gottes, da bei des raschen Višṇu opfer durch die havis Rudra seine Rudragrösze fand *yâsišṭam ityâdi*. Nun felt aber in pâda *a* eine silbe, die letzte kürze; vervollständigt man *vayâḥ*, wie es allein möglich ist, zu *vayâsu*, so ist dem metrum

genügt; welcher gott aber kann gemeint sein? Erstens die verbindung mit Višṇu weist auf Indra oder auf Agni; beide sind schon vorher genannt; dises moment entscheidet daher nicht; zweitens der ausdruck *vayâḥ* passt hier am besten auf Agni, eine beziehung, die auch durch *prabhṛthe havirbhiḥ* empfohlen wird. Wie nun *vayâsu* gegen das metrum unter gefärdung des sinnes zu *vayâḥ* gekürzt wurde (*vayâḥ* = *vayâiḥ* = *vayâbhiḥ* würde wider dem metrum nicht helfen), wenn man nicht zu dem absolut stehenden *mîḍhušaḥ vayâḥ* construirte, ist unbegreiflich. VI. 63, 2. aram me gantam havanâyâsmâi gṛṇânâ yathâ pibâtho andhaḥ | pari ha tyad vartir yâtho rišo na yat paro nântaras tuturyât || dise stelle ist die ungünstigste für die von dem vf. vorgeschlagene bedeutung von 'vartiḥ'. Er sagt daher, es gehe 'vartir yâ' geradezu in die bedeutung 'wache halten' über. Sây. gebe den sinn ganz richtig 'rakšâm kuruthaḥ'. Aber er sagt auch 'tad gṛham parito yâthaḥ'! Dises rasche accomodieren der bedeutung an die neue anforderung ist nicht zu billigen; eher könnte man an fälle denken wie III. 53, 17. Indraḥ pâtalye dadatâm çarîtoḥ 'dasz nicht breche' wobei freilich vorausz geht: 'mâ yugam viçâri', oder Tâit. S. II. 3, 1. idam aham âdityân badhnâmi âmušmâd viço vagantoḥ 'gegen das abfallen des volks von dem und dem'. Das folgende erleichtert freilich die auszlegung nicht 'dasz kein fremder kein nahstehnder überwinde': damit ihr trinket den saft, | ihr faret dise rundfart wie gegen einen schädiger, dasz nicht (II. 41. 8.) einer durch dringe ein fremder oder ein angehöriger. VI. 62, 10. mit nah streifenden rädern — tanayâya — für den son die rundfart faret auf stralendem heldenbesetztem wagen | schleudert hin die häupter derer, die mit des sterblichen hinterrücks schleichendem verrate kämpfen | V. 75. 7. mâ vivenatam | tiraç cid aryayâ pari vartir yâtam ... || versagt uns eure huld nicht | in eurer güte faret (čit wenn es sein musz) sogar quer herüber die rundfart ... Immerhin gezwungen.

II. 41, 7. faret eure rind- und rossreiche, heldenbeschützte rundfart | VI. 49, 5. ist der zweite vers vollkomen gleichlautend mit I. 183, 3. wir halten denselben an letzterer stelle für ursprünglich; 'išayadhyâi' dürfte kaum etwas anderes hier als anders wo bedeuten; VI. 64, 4. sâ na âvaha ... rayim ... išayadhyâi; zu iš° ist 'naḥ' zu ergänzen als subjekt, etwa *ἵνα ζῶμεν ἐν ἐυτροφίᾳ*. So können wir hier tanayâya tmáne ebenso doppelt beziehn auf 'išayádhyâi' und auf 'vartír yâthaḥ': besteigt euren gutrollenden wagen — beschäftigt mit heiligen werken ist bereits der eigner des havis der opferer — auf dem ihr, helden, die rundfart faret [zu] ihm selber und dem sone,

asz sie gut leben mögen. Man kann in 'vartate' und 'vartiḥ' beachtigtes anklingen sehn.

Ob nun 'išayadhyâi' nicht auf die Açvinâ bezogen werden kann, t zu erwägen; VI. 64, 4. ist die beziehung auf 'naḥ' gewis; hier ber, wo gerade von *haviṣmân* gesprochen, wäre die beziehung auf ie Açvinâ denkbar, wenn wir dieselbe auch nicht gerade empfehlen möchten. Eine entscheidung über die bedeutung von 'vartiḥ' würde ber auch durch irgend eine der beiden auszlegungen nicht herbei efürt werden. Eher durch I. 119, 4. yâsiṣṭam vartir vijenyam Divodâsâya mahičeti vâm avaḥ || denn man kann pâda *c* als ankündigung erstehn: zu hoch adligem hause seid ihr gegangen; dem Divodâsa eichnete eure grosze huld (eure huld als grosz) sich ausz || 'vijenya' ann nur gesteigertes 'jenya' sein, und dises komt sicherlich nicht on 'jan', sondern es steht für 'jñenya' (wie 'jâṇâmi' für 'jñânâmi'): nobilis. Ausz 'jñenya' wird 'jñeyaḥ', die ältere modification ist die, elche die wurzel angreift: 'jenyaḥ' (auch 'jñeyaḥ' setzt ein 'jñeyyaḥ' orausz). Diser auszdruck passt nicht für 'vartiḥ' in der bedeutung fart'. In anderer weise verhält es sich I. 117, 2. yo vâm — manaso avîyân rathaḥ — viça âjigâti | yena gačhathaḥ sukṛto duroṇam tena vartir asmabhyam yâtam || hier ist es auszerordentlich hart, 'vartiḥ' nicht als synonymum von 'duroṇa' zu faszen. Kaum anders ist I. 116, 18. bestellt: yad ayâtam Divodâsâya vartir Bharadvâjâya .. hayantâ .. wiewol dise stelle abhängt von I. 119, 4.

Ungünstig für die betreffende bedeutung ist auch I. 92, 16. Açvinâ vartir asmadâ gomad — hiraṇyavat | arvâg ratham — niačhatam || hier ist es, unserer ansicht nach, unmöglich 'rundfart' zu erstehn.

Das resultat unserer gewis unparteiisch gefürten untersuchung st: an einer reihe von stellen gibt die von dem vf. für 'vartiḥ' vorgeschlagene bedeutung einen guten sinn; an vilen begegnet man chwirigkeiten, die allerdings nicht entscheidend dagegen sprechen; ber einige nicht wenige stellen laszen dise bedeutung mindestens als öchst unwarscheinlich betrachten. Der grund, warum es so schwer st, zu einer entscheidung zu gelangen, ist einleuchtend genug; das ort komt eben nur in einer phrase vor, die überall nur wenig modificiert erscheint; 'vartiḥ' komt in keiner andern form als in der ccusativform vor. Wie also 'vartir yâ' 'seine tour gehn' bedeuten ann, so kann es auch bedeuten 'einkeren'. Beides ist auf die Açvinâ nwendbar. Auch X. 122, 6. kann 'yajñaḥ' als die 'einker' Agni's

verstanden werden. Bei der bedeutung 'haus' herscht keine solche ungleichheit.

Die stelle, von der der auszgang zu diser discussion genomen worden, gestattet allerdings die bedeutung 'rundfart', ja, wie wir oben (zum teil gegen den eigenen urheber derselben) gezeigt haben, sie gibt dabei einen ser guten sinn. Es ligt uns nun ob, zu zeigen, dasz die bedeutung 'haus' mindestens einen zutreffenden sinn gibt, der dem zusammenhange vollkomen gerecht wird. Unsere frühere übersetzung trift den sinn im wesentlichen, und man kann derselben eine beziehung geben, welche die vorteile der übersetzung nach der Geldnerschen bedeutung von 'vartiḥ' mindestens aufwiegt. In der str. 2. wird auszgefürt, dasz die Açvinâ auf ihrer fart unermeszliche räume durcheilen; auf diser fart, denkt der dichter, müszen sie wol auch zu den feinden dessen komen, für welchen der sprecher fungiert. Aber färt er fort den unauszgesprochenen gedanken weiterspinnend, zu dem feinde faren sie eben in ganz anderer absicht: als solche (die eben nicht blosz zu ihren lieblingen faren können) komt ihr allerdings gefaren zu dem hause dessen der dem eingedenken (der seiner gedenkend zu ihm komt) ungefüge (nicht zu willen) ist, o gewaltige, jedesmal mit rossen schnell wie der wind, feurig, dasz herum um dasselbe sei, dasz es auszgesetzt sei der gefärdung seitens des spendenden sterblichen. Wenn man an das griech. *περίκειταί μοι* 'ich habe' denkt, so könnte man übersetzen: 'dasz es habe die gefar [anstatt] des spendenden sterblichen'.

Wenn also nicht paričayadhyâi zu lesen, so ist es einzig zu empfehlen 'pariçayadhyâi' im sinne von 'auszgesetzt sein, offen ligen obiectum esse obnoxium esse damno' zu verstehn. Es versteht sich von selbst, dasz 'tyad vartir yadaradhram' auch zu pariçayadhyâi zu construieren ist. Dem entspräche griech. *ἔγκεισθαι*.

Wofern, wie oben gesagt, nicht 'čayadhyâi pari': um auszzukundschaften zu lesen ist. Dasz der dichter anlasz hatte, so zu denken, spricht er deutlich ausz in den str. 9—11. Dasz nun unsere übersetzung in den zusammenhang beszer eingreift, als Geldners zu allgemein gehaltene, dürfen wir wol behaupten.

Interessant ist, was Geldner über 'abhîka' bringt. Dafür musz man ihm dank wiszen. Allein dasz 'abhîka' in erster linie das anprallen, das aneinanderfaren, der streitwagen und erst an letzter stelle 'handgemenge' cominus pugna das *εἰς χεῖρας ἐλθεῖν* bedeutet habe, dazu sehn wir keinen grund. Auch in der auffaszung von IV. 43, 4. 'ko vâm mahaç čit tyajaso abhîke', wo er ergänzt 'urušyat':

rer[rettet] euch vor der groszen coalition (der übrigen götter) bei ler karambolage ... So ser dise auffaszung formell berechtigt ist, o will dieselbe doch nicht den sinn geben, der befriedigen würde. Erstens ist 'tyajaḥ' nicht 'coalition' sondern 'verrat' verräterisches karambolieren gemeint; das karambolieren in der schlacht war taktik, auf welche jeder kämpfer gefaszt sein und die er von seinem gegner erwarten muszte.

Nicht so beim wettrennen; hier war es (man erinnere sich an Il. XXIII. 426.) offenbar verboten, dadurch den mitbewerber zu zwingen langsamer zu faren, dasz man demselben an schwiriger enger stelle oder durch zu nahes anfaren nur die wal liesz seinen wagen zu riskieren oder den mitbewerber vorfaren zu laszen.

Zunächst kann also nur gemeint sein: der versuch dem mitbewerber den rang dadurch abzulaufen, dasz man seinen wagen sein gespann in gefärliche lage brachte, so dasz derselbe seine überlegenen kräfte in ehrlichem wettkampfe nicht in unbehinderter seine eigene sicherheit nicht gefärdender weise zur geltung bringen konnte. Entweder bestand eine erzälung über die wettfart der Açvinâ, die von änlichem berichtete, (offen gestanden, wir glauben disz nicht, weil str. 5. gleich gesagt wird 'euch färt der wagen weit (frei) um den himel (oder zum himel empor)'), oder und disz ist wol das richtige, der ganze auszdruck soll nur bildlich die gefar der leute des sprechers andeuten. Der sinn des sûktam ist: nur ihr könnt uns vor disem verräterischen angriffe schützen; ob deshalb, weil sie selber einen änlichen glücklich überwunden hatten, disz ist ungewis. Also: angesichts groszes verrates.

Warum nun 'abhîka' IX. 92, 5. 'bedrängnis' bedeuten soll, und nicht 'kampf' ist nicht abzusehn. Man darf nur, wie so oft nötig, den aor. 'kar' mit dem plusqp. übersetzen: 'er lieh seine gunst dem Manu, dem Dasyu hatte er nahkampf erregt'. Es ist auch nicht abzusehn, warum I. 185, 10. 'abhîke' nicht 'kampf' bedeuten soll. Himel und erde sind gerade die symbole für die einander gegenüber stehnden schlachtreihn. IV. 12, 5. 'mahaç čid enaso abhîke' erinnert an 'mahaç čit tyajaso abhîke', so dasz man nicht zweifeln kann, dasz dort, wie hier ganz sicher, zu übersetzen: 'angesichts groszes verrats, groszer versündigung'. Von VII. 85, 1. sagt der vf., es scheine sich auf dichtersport zu beziehn! wozu solche völlig ausz der luft gegriffene vermutungen!

Die ablenung der ursprünglichen bedeutung 'nähe' musz natürlich mancherlei dunkelheit verursachen, die in wirklichkeit nicht

besteht. Bemerkenswert ist auch, dasz der vf. über die bedeutung des abreiszens des sonnenrades nichts sagt obwol IV. 28, 2. ausdrücklich der mond dabei erwähnt ist! Aber das schönste ist, wie er 'purâ' AV. VI. 33, 2. erklärt; die str. lautet: nâdhṛše âdadhṛšate dhṛšâṇo dhṛšitaḥ (wol 'adhṛšitaḥ)' çavaḥ | purâ yathâ vyathiḥ çrava indrasya nâdhṛše çavaḥ || sie haben keinen mut [sich an ihn] zu wagen, er trotzt, wenn man ihn herauszfordert (oder: dem man nicht trotzt), der kraft | wie ehmals kann man nicht trotzen weder dem stosze Indra's noch seinem rum noch seiner kraft || 'purâ' soll hier eine weiterbildung von pur- sein, wie 'ûrjâ kšudhâ'.

S. 40. behandelt der vf. *yup yopay* (Maur. Bloomfield Americ. Journal of Philol. XII. 4.). Auszgehnd von den bedeutungen, welche die texte selber durch varianten und die commentare an die hand geben (vimohayati parivarjayati, gûḍham âsît = yuyopa, adṛçyâni kurvantaḥ miçritavantaḥ u. s. w.) komt er zu dem schlusze: 'yup' caus. bedeute etwas unkenntlich machen, dasz man es nicht mer findet, oder dasz man sich nicht mer darin zurecht findet, verdrehen verdunkeln verzaubern verhexen, irre füren, vereiteln. Das einfache 'yup' Ṛgv. VII. 89, 5. bedeutet 'verfelen' oder 'vergeszen'. Es ist klar, dasz disz nicht alles die bedeutung von 'yopayati' sein kann. Wir glauben es ligt formell zunächst in 'yup' eine unrichtige reduction des causals 'yopayati' vor; dises selber kann aber von 'yu' sowol in der bedeutung 'yuváti' wie yuyoti 'yučhati yunâti' herzuleiten sein; die entscheidung gibt nur der sinn.

Ja es ist warscheinlich, dasz die ganze bedeutung von 'yopayati' wesentlich von den an das opfer geknüpften apologen und ihrer erklärung beeinfluszt worden ist. Die ursprüngliche faszung wird gewesen sein 'yûpena yajñam ayûyupan' wo ayûyupan direct von yûpa gebildet worden war. Von dem 'ayopayan' Tâit. S. VI. 5, 3, 1. das nur 'festhalten festlegen' bedeuten kann, kam man durch die andere weitergehnde auszlegung, dasz die götter die menschen nicht nur hindern, sondern irre leiten wollten, dazu 'yopayati' auch in diser bedeutung zu verstehn, da es eine ursprüngliche wurzel 'yup' nicht gab, die ableitung von 'yu' aber notwendig eine doppelte bedeutung an die hand geben muszte.

Dasz nun 'yopayati' ser oft in dem sinne von 'verwischen umrüren' u. ä. gebraucht wird, ist gewis; daher ist AV. VI. 28, 1. 'samlobhayantaḥ' sicherlich falsch, und zu schreiben, 'samloḍhayantaḥ'; warscheinlich ist 'lopayati' wo es als erklärung von 'yopayati' vorkomt, überall zu ändern in 'loḍhayati'. Villeicht ist das intensiv 'lo-

apya' ('lolup' etc. von lubh') der grund diser sonderbaren verwechslung. So in der von uns 990. pg. 514. citierten stelle von Âpast. śr. s. I. 4. ayupitâ yoniḥ wo erklärt wird 'alubhitâ' statt alôḍhita oder villeicht aluḍhitâ. Die verquickung mit 'lubh' wird recht klar durch die anwendung des compos. 'pratilobhayati', wodurch wol eine an sich verständliche, aber nicht eine sachlich passende vorstellung geschaffen wird. In demselben sinne steht 'yoyavîti(â)'.

Damit ist aber die andere bedeutung keineswegs auszgeschlossen, wenn auch zugegeben werden musz, dasz dieselbe von der letztern ser in den hintergrund gedrängt worden ist.

So gerade IV. 25. 2. AV. yâbhyâm rajaḥ yupitam antarikse'; Prof. Bloomfield wundert sich, dasz wir übersetzt haben: 'von denen der staub in der luft fest gehalten wird'; disz ist doch ganz natürlich. Der wind läszt den staub sich nicht legen, und dasselbe tut (scheinbar) auch die sonne, da in dem sonnenliechte fortwärend schwebende staubteilchen sichtbar sind, welche bekanntlich die aufmerksamkeit der Inder erregt haben.

Nun könnte man vom winde, der bewegung erzeugt, allerdings sagen, dasz er den staub verwirrt, aber doch nicht von der sonne, welche eben den staub (nach der ansicht der Inder) nur schwebend erhält; da aber 'yupitam' doch in beiden fällen dieselbe bedeutung haben musz, so musz der gedanke auch in bezug auf den wind derselbe sein. Wenn es heiszt TS. VI. 5, 3, 1. die götter sind vermöge des opfers in die Svargawelt gegangen; sie dachten: 'die menschen werden hinter uns nach (im Svarga) sich einstellen' 'te samvatsareṇa yopayitvâ suvargam lokam âyan', so kann disz nur bedeuten 'indem sie das opfer durch das jar festlegten, giengen sie in die svargawelt', denn wenn das jar zu ende war, so muszten die menschen von neuem opfern; ihr opfer hatte nicht die kraft ein für allemal wirksam zu sein; dasselbe galt nur für ein jar, wärend das der götter ein definitives resultat ergab. Wenn es heiszt 'devâ yûpena yajñam ayopayan' so heiszt disz: sie feszelten das opfer an den yûpa. Prof. Bloomfield legt eben kein gewicht darauf, wenn neben 'yopayan' dṛṁhan' als synonym vorkomt. Wenn 'yopayati' mit *dṛḍhî karoti*, 'yopayitvâ' mit *stabdhvâ*, 'yoyupyeran' mit *mûrčhayeyuḥ* 'fest machen' u. ä. glossiert wird, so sieht man, wie die beiden bedeutungen in einander flieszen. Dasz der 'yûpa' vom 'festlegen' und nicht vom 'verwischen' benannt ist, ist doch klar. Das opfer soll gleichsam über den yûpa nicht hinausz können. Entscheidend dafür, dasz 'verwischen verwirren' nicht die ursprüngliche bedeutung sein kann, ist auch, dasz das

zeitwort von yûpa gebildet ist: 'yûpa yopayati yup'; oder in alter zeit kann auch von 'yûpa' 'yopati' gebildet worden sein, wie alle bildungen von der art 'bodhati' alte denominativa (von 'bodha' etc.) waren. Nun war aber die alte bedeutung von 'yûpa' nicht 'verwischer oder verwirrer' sondern an den yûpa wurde das opfertier, ursprünglich oder bei gewissen opfern der yajamâna selber, angebunden, der dann durch das opfertier, das ihm seinen platz im jenseits sichern sollte, ersetzt wurde. Der yûpa galt als symbol des yajamâna, nicht der götter des vorweltlichen opfers. Es ist also klar, dasz 'yopayati' die bedeutung 'verwischen etc.' nur unter dem drucke gewisser liturgischer apologe erlangen konnte.

Wir haben oben zu zeigen gesucht, dasz die bedeutung 'verwischen' etc. nicht auf natürlichem wege, sondern durch auszlegung von auszlegungen entstanden, oder wenigstens ihr groszes übergewicht erlangt hat. Namentlich I. 104, 4. ist in diser beziehung wichtig; dort steht 'yuyopa' als gegensatz zu 'pratirate': 3. des reichtum nur im verlangen besteht, der schöpft für sich (obwol er ja nur waszer will) nur den schaum im waszer | in *milch* aber *baden* die zwei frauen des Kuyava, die mögen getötet ligen in der Çiphâ strömung‖ gewert hat (gehemmt hat dises treiben) der sippe des nächsten lebendigen (Agni's-Indra), mit den [strömen] von ehedem bricht er auf, nimt gerade richtung der held (der regen fällt gerade herunter‖ Añjasî (die schnelle) Kuliçî (die die ufer zerreiszt) Vîrapatnî, bringen milch mit den gewäszern dahin schieszend || Der arme, sagt der dichter, hat für sich selber nichts; der böse treibt mit seinem reichtum frefelhaften übermut; Indra dagegen sendet das milch bringende waszer ausz drei strömen.

Was sollen wir nun hier mit 'yuyopa' in der bedeutung 'er hat verwischt verwirrt' anfangen; weder Geldner nach Bloomfield sprechen sich hierüber ausz. Es müszte übersetzt werden: Der sippe des nahen unsterblichen hat verwischt verwirrt' oder 'eingeebnet'!

Von s. 42—54. behandelt Pischel IV. 18. Diser gelerte siht in Tvaṣṭar Indra's vater; dise anname hätte manches für sich, wie wol dieselbe andererseits grosze bedenken erregt. Vor allem aber musz man fragen: für wen hält der vf. den Vyansa? Hierüber spricht er sich sonderbarer weise nicht ausz. Sonderbar ist auch, dasz bei der übersetzung die sprecher nicht angegeben sind. Es ist kaum ratsam Tvaṣṭar und Vyamsa zu identificieren (Vyamsa kann mit weit abstehnden schultern der 'breitschultrige' sein, für einen himelsgott wie Tvaṣṭar ein passender name).

Von der ersten str. kann man wol sagen, dasz dieselbe am esten dem vater Indra's zugewiesen wird, dem naturgemäsz die orge für die mutter zukomt. Es ist aber str. 1. pâda *c* zu übertzen, wie wir schon in unserm com. zu diser stelle gegeben haben: la herausz könnte sogar ein ganz erwachsener (nicht nur 'ausz getragener') gott geboren werden' dise äuszerung ist eben nach beiden seiten hin charakteristisch, in bezug auf Indra's mutter, und auf den sprecher selber, der Indra'n jeden vorwand nemen will. Pischel sagt nicht, wem er die str. zuweist.

Nach Pischel hat Bergaigne klar bewiesen, dasz Tvaṣṭar Indra's vater war. Wenn Bergaigne Mahîdhara oder Yâska oder ein ṛṣi wäre, so würden wir uns zufrieden geben. Aber wie will man hier so etwas beweisen, was nicht direct gesagt ist.

In strophe 3. übersetzt vf. 'der hinweggehnden mutter blickte er nach'; wenn sonst 'sterbend' (vgl. str. 1. *mâ pattave kaḥ* noli pessum dare) übersetzt wird, so ist damit natürlich nicht gemeint, Indra's mutter sei wirklich gestorben; 'das könne man (meint Pischel) nicht herausz lesen'. Wir finden dise bemerkung etwas stark. Ja man kann beszer 'anu ačašṭa' übersetzen 'auf seine sterbende mutter nam er rücksicht [und dachte:] ich will mich nicht weigern den weg nachzugehn, [den so vile andere vorher gegangen sind, um geboren zu werden], ich will dem weg nachgehn'. Disz war unser groszer feler, dasz wir (mit rücksicht auf IV. 17, 12.) von Sây. hier, der das richtige hat, abgewichen sind. Der einzige denkbare grund, warum Indra's mutter hier sterbend genannt werden kann, ist dasz sie Indra nicht gebären konnte. Mit Indra's geburt fällt auch Aditi's sterben weg. Die günstige folge seiner nachgibigkeit ist, dasz er in Tvaṣṭar's hause soma trinken konnte.

In der 4. str. faszt vf. 'jabhâra' als 1. ps. s. das geht nicht an; disz müszte 'jabhara' lauten. Darauf sich stützend, dasz pâda *a b* in der beurteilung pâd *c d* widersprechend erscheinen, verteilt er dieselben an Aditi und die waszer. Disz ist absolut unzuläszig; das indicium, dasz Aditi Indra so lange getragen, kann nicht in disem sinne für denselben auszgelegt werden, es ist ja ein prodigium; dasselbe begründet vilmer die erwartung von etwas auszerordentlichem, und pâda *c d* schlieszen sich mit seinem 'nahî nu' so unmittelbar motivierend dem vorauszgehnden an, dasz das was vf. versucht, zu den schlimmsten kunststücken einer plan und ratlosen interpretation gezält werden musz; Sâyana erklärt: wird Indra etwa eine verbotene handlung begehn, und Aditi 'Indrasyâkṣepam asahamânâ' antwortet

Vâmadeva u. s. w. Allein 'kim kṛṇavat' ist nicht zu verstehn: 'wird er etwa etwas tun, was nicht gestattet?' sondern auszrufend 'was [ganz apartes] wird nun *der* verrichten'. Wenn man nicht mer supponiert, als durch direkte indicien gerechtfertigt ist, so musz man 3. 4. Indra's vater zuweisen. Wir glauben, damit ist ein teil des thema's abgeschloszen; das somatrinken bei Tvaṣṭar steht mit dem folgenden in keiner beziehung.

Die str. 5. hebt mit etwas an, was im vorauszgehnden keinen anhaltspunkt hat; denn da wir im Ṛgveda keine 1. s. pf. act. mit mittlerm langem *a* haben, so dürfen wir auch pâda *a b* allein nicht der Aditi zuweisen. Und es ist schon ein natürliches mittel die onehin grosze unsicherheit der zuweisung der einzelnen strophen nicht aufs äuszerste zu steigern, dasz man jedem interlocutor eine volle strophe zugestand, durch die er sich hinreichend kenntlich machen konnte. Also da Indra dem Tvaṣṭar den soma weg getrunken hat, so dürfte es am natürlichsten sein, disem die str. 4. zuzuweisen. Str. 5. erfaren wir nun auf einmal, Aditi habe Indra verborgen gehalten, wie etwas, was ihr zu unere gereicht hätte; freilich musz man da wider fragen, ob das 'avadyam iva' nicht blosz beschreibend vergleichend oder ob es erzälend zu verstehn.

Wenn sie ihn verbarg, *wie* man einen schandfleck verbirgt (und disz bedeutet ja 'iva'), so hat sie ihn eben gut verborgen (sûtikâgṛhe Sây.); aber ein schandfleck war er deswegen nicht. Aber trotzdem befreite er sich selber ausz dem verstecke. Ganz offenbar läszt sich disz aber mit dem nicht vereinigen, was 1—4. erzält wird. Und das folgende ebensowenig. Dise str. laszen wir wie 1. von Indra's vater sprechen. 'Ṛtâvarîḥ' übersetzt P. 'ordentliche jungfrauen'; er sagt 'es sei denselben von Vṛtra gewalt angetan worden'. Disz ist eine gratuite supposition, von der sonst nirgend eine spur zu entdecken. Vilmer scheint ganz anderes gemeint. Die schilderung soll in den augenblick versetzen, wo die waszer zu strömen beginnen. Aber Indra sie zuzuweisen geht, wie wir jetzt glauben, nicht an; 'da fieszen sie ja laut schreiend (? oder 'los geworden'?) wie heilige frauen zusammentosend, dise frage ausz, was sie da sprechen, welchen steinverschlusz die waszer durchbrechen! Die worte sind an Indra's vater oder an Aditi gerichtet, aber nicht von Indra, da sonst Aditi nicht ebenso offenkundig widersprechen würde. Denn sie widerspräche mit 7. der behauptung 'die waszer hätten den steinverschlusz durchbrochen', zu Indra kann sie aber nicht sagen 'mama putraḥ'. Auszerdem kann 5. nur Indra's Vater zugewiesen werden.

ie praesumption ist also dafür eben deshalb, dasz 6. der mutter
ı geben ist; daher 7. wider dem vater.

Der vf. versuch 'mamat' als conjunction 'kaum als' zu erweisen,
st misslungen; wer würde sagen: kaum ist das eine geschehn, so ist
aum das andere geschehen! Dergleichen kann man drucken laszen,
aber es macht keinen eindruck, bliebe daher beszer ungedruckt.
Sicher ist zunächst eins: dasz es ein 'mamat' gegeben haben musz,
weil 'mama' und 'mat' darauf mit notwendigkeit zurückweisen. Aber
wir glauben jetzt, dasz 'čana' negativ (daher der wechsel mit čit) zu
nemen ist: 'nicht ich bin schuld, dasz die junge frau dich weg gelegt
hat (das konnte ja der vater tun), nicht ich bin schuld (nicht von
mir ausz) hat dich die Kušavâ verschlungen; von mir ausz waren
sogar die waszer dem kinde freundlich, von mir ausz ist sogar Indra
mit sigerkraft erstanden. Nicht von mir ausz, o Maghavan, hat Vyansa
dich hinabgestoszen und von den kiefern abgeschlagen; da, obwol
hinunter gestoszen, gewannst du übermacht, und hast des Dâsa haupt
mit dem schlage zerschmettert.

Wir wollen hier bemerken, dasz es doch sonderbar ist zu
hören, dem Indra seien die kiefer abgeschlagen worden. Entweder ist
statt 'te' 'tvâ' zu lesen, oder es ist accusativ, und 'hanû' ablativ du.
'nicht ich bin schuld, dasz Vyansa dich von seinem munde von seinen
kiefern weg getriben hat I. 52, 6. X. 152, 3.

Nun ist klar, dasz gerade str. 6. Indra's mutter spricht, und
7. 8. 9. Indra's vater! Folglich widerspruch mit str. 12. Pischel
ordnet also die reihe der sprecher von 1—9. so:

Aditiḥ 1. Indra 2. erzäl. 3. Ad. 4*ab*. Waszer 4*cd*. erzäl. 5. Indra
6. Aditi 7. erzäl. 8. erzäl. 9. . . .

Wir ordnen dieselben str. folgendermaszen:

In.'s vater 1. Indra 2. (erzäl. 3. Tvaṣṭar 4. oder: In.'s vater
refer. 3. 4. In.'s vater 5. Indra's mutter 6. Indra's vater 7. 8. 9.

Man ist nun verblüfft zu lesen, dasz 1—7. nach P.'s auszlegung
ein einheitliches in sich zusammenhangendes lied sein soll mit pas-
endem abschlusze, so wie dasz dasselbe mit 7. zu ende ist! Doch
glaube ich nicht, färt der vf. fort, dasz die str. 8—13. ursprünglich
ein neues lied gebildet haben, das von str. 1—7. ganz getrennt war.
Vilmer geben str. 8—13. teils referierend noch einmal den inhalt
les dialogisch gehaltenen liedes, teils füren sie es weiter, indem sie
neue züge ausz dem leben I.'s beibringen. Also das sûktam war mit
tr. 7. zu ende, aber doch auch nicht zu ende! Eine ärgere selbst-
äuschun gist kaum denkbar. Und *mamat* darf nicht abl. v. *aham* sein!

Nun kann hier noch Sâyaṇa wider zu eren komen. Die schwirige stelle str. 7. 'indrasyâvadyam didhišanta âpaḥ' bringt diser in verbindung mit der (ironisch gefärbten) erzälung Indra habe Vṛtra gegen den sinn, wiewol nicht gegen den [vermeintlichen] wortlaut des vertrags, der ihm unverletzlichkeit zusichern sollte, mittels schaumes getötet. Der ursprüngliche sinn war wol, dasz Vṛtra sterben muszte; da er sich nun von In. auszbedungen hatte, weder durch naszes noch durch trockenes getötet zu werden, so muszte das für ihn tötlich werden, was keines von beidem war. Erfunden ward die fabel im sinne der theorie vom unabwendbaren fatum, dann aber anders gewandt. Ob nun die ironie hier weiter auszgebeutet wird, ist nicht ganz klar; aber der sinn ist: eben weil die gewäszer so schäumten, konnte Vṛtra getötet werden; daher nemen sie (mit vorwurfsvoller beziehung auf Aditi str. 5.) sein [wirkliches] avadyam (das, was ihm vorgeworfen wird) auf sich. Aditi hatte ja keinen grund I.'s sich zu schämen. Daher P. in seiner übersetzung einen ganz falschen ton anschlägt schon mit der frage: Sagen sie ihm lobsprüche? Nivid ist ist nicht lobspruch. Es ist hier geringschätzig gesagt; man erinnere sich, dasz es in der nivid an I. heiszt: ghnan vṛtrâ sṛjad apaḥ | — aptûrye vṛtratûrye | : sagen sie ihm blosz schale nivid her? weit entfernt; sie wollen das auf sich nemen, was ihm zum vorwurf gemacht wird. Völlig unbegründet und dem sinne ganz abträglich ist P.'s übersetzung: wollen die gewäszer I.'s schande auf sich nemen? Pischel merkt nicht, dasz in all dem ein gegen Aditi gerichteter vorwurf ligt, der sich auch in die 8. str. fortsetzt, indem I.'s vater sich verwart gegen den vorwurf, der Aditi trift.

Was nun der vf. über den rest des sûktam bringt, ist gleichfalls nicht geeignet mer liecht zu verbreiten; es wird nicht klar, wer str. 12. gesprochen haben soll; doch wol nicht der dichter? und doch kann man nach des vf. worten nichts anders als seine meinung betrachten. Sovil ist aber klar, dasz zwei darstellungen 1—4. u. 5—9. gegeben werden, die weder untereinander noch mit der dritten stimmen. In der dritten sind die entscheidenden züge 11. 'mâtâ mahiṣam anvavenat' und 12. prâkṣiṇâḥ pitaram pâdagṛhya. Beides widerspricht dem, was 1—4. und 5—9. bringen. P. findet aber alles in vollstem einklange!

Wer ist aber Indra's vater: Tvaṣṭar? Vyansa? Vṛtra? Str. 1—4. bieten gar keinen anhaltspunkt; ausz 5—9. geht hervor, dasz es Vyansa nicht ist; den übrigen zufolge könnte es Vyansa Dâsa Vṛtra gewesen sein; von Tvaṣṭar οὐδὲ γρῦ.

S. 50. spricht der vf. von 'çayu' in charakteristischer weise; rof. Roth hat die bedeutung 'ligend ruhend' aufgestellt; genauer lem sinne nach ist 'schlafend'! Dasz disz nicht war ist, zeigt las sûktam gleich vom anfang an zu genüge; wir haben die bedeutung 'garbha' nachgewiesen, die allein zutrift. I. 31, 2. bedeutet 'katidhâ čit' wie vilfach sogar: an wie vil orten sogar (nicht nur an einem) ist Agni garbha! Und da übersetzt der vf. 'zuweilen für die menschen schlafend' und fügt hinzu: solche herabsetzungen des gottes haben den zweck ihn anzuregen mer als biszher zu geben u. s. w. Man sehe doch an der stelle nach, ob disz warscheinlich. So lange mit den bedeutungen in so sophistisch willkürlicher weise umgesprungen wird, kann die vedenphilologie in das farwaszer einer streng objektiven methode nicht gelangen.

Von 54—63. komt eine langatmige erörterung über w. 'bhas' die vf. zusammenfaszt mit den worten: 'baps' ist also nicht freszen schlechthin, sondern zunächst durch (oder unter) blasen vernichten, dann vernichten überhaupt (cfr. to blow up a plan 'einen plan zu nichte machen' also in die luft sprengen), dann erst die spezielle art der vernichtung 'verzeren freszen'. Also nach P. ist 'durch blasen vernichten' allgemeiner als 'verzeren'.

Von der grundbedeutung 'blasen' wird übergegangen je nach bedürfnis zu 'schnauben knurren prasseln' 'unter schnaufen zermalmen' 'pra-bhas' VI. 14, 1. 'er bläst der erste vor sich her' er tut es allen andern zuvor 'der spilt die erste flöte', überall der begriff (?) des schnaufens des girigen schlappenden schmatzenden freszens'. Aber das sprichwort sagt: simul flare ac sorbere factu haud est facile, und auf das freszen wird disz auch anwendbar sein. Wir meinen es sind hier zwei verschiedene verbalwurzeln zusammen verschmolzen worden.

Bisz s. 76. handelt vf. von 'pravat'; man musz im allgemeinen zustimmen. Es hat übrigens ganz offenbar die analogie zu 'ni-vat ud-vat' so weit gewirkt, dasz die etymologie 'pra-vat' (statt 'prav-at') eine nicht abzuläugnende rolle spilt; und indem der vf. disz nicht zugeben will, wenigstens so vil als möglich sich dagegen sträubt, geht er unseres erachtens etwas zu weit. Belerend hiefür sind stellen wie I. 161, 11. III. 2. 10. V. 83, 7. VIII. 6, 28. 29. X. 127, 2. 142, 4. Die flieszenden waszer konnten leicht als 'pronae' aufgefaszt werden.

Von s. 76. behandelt der vf. Ṛgv. I. 109. Zu der bedeutung von 'uta vâ', die Geldner ganz richtig angibt, passt die lesart 'vy-

akhyat' beszer als die des Ṛgveda. Mancher hat, um seine lage zu beszern (vgl. to better one's self), sich an verwandte [mancher] an brüder gewandt; | mir gilt keine andere vorsorge als die von euch beiden, darum u. s. w. Nun sehn wir nicht ein, was ausz der erklärung, dasz der 'vijâmâtâ' bei den dakšiṇatyâḥ immer der sei, der seine frau gekauft hat, für unsere stelle resultiert. Die worte können zunächst nur bedeuten: ich lasze mich darauf gar nicht ein, eine beszerung meiner lage, sei es von nähern oder entferntern anververwandten zu erwarten; denn die erfarungen, die ich andere habe machen sehn, haben mich gelert nur von den göttern etwas zu hoffen. Die vortrefliche lesart des Tâit. br. III. 6, 8, 1. die P. gar nicht erwähnt, wird vollkomen gerechtfertigt durch das *açravam* von str. 2., daher rechtfertigt sich 'vijâmâtâ, das hier wol nur gebraucht ist, um vom schwigerson in despectierlicher weise zu sprechen 'ein jämmerlicher schwigerson', d. i. einer den seine abhängigkeit von ihm trotz der unterstützung, die man von demselben erhält, verhaszt macht. Wenn nun der vf. meint 'wir haben hier einen dichter, der seine verwandten oder stammesgenoszen anborgen will, von ihnen nichts erhält, und nun ein lied zu eren von Indra und Agni dichtet, in der auszgesprochenen erwartung, dasz sie ihm helfen werden (dasz sie ihm etwa geld borgen werden?), so heiszt disz erstens die wirkliche situation verkennen, der dichter lent eben von vornherein das ab, was vf. ihm zumutet, zweitens den dichter in einer für die interpretation methodisch ganz unzuläszigen weise beim wort nemen, und die ideelle motivierung zu einem referat über tatsächliches umgestalten. Geld vom gotte zu leihen zu bekomen hat wol kein vedischer dichter gehofft.

Str. 3. übersetzt vf. 'piṭṛṇâm çaktîr anu yachamânâḥ: die angestammten kräfte bemeisternd; disz ist grundfalsch, da der sinn nur sein kann: sie strengen sich an um in ihren leistungen hinter ihren vätern nicht zurückzubleiben. Das 'flehen' (nicht 'sorgen') ist natürlich an die götter selber gerichtet zu denken; ironisch gedacht: seht ihr nur zu, dasz die zügel nicht reiszen, wir werden unser äuszerstes tun. Der sinn ist also von dem, den vf. findet, geradezu der entgegengesetzte!

S. 82—87. behandelt der vf. *dhišaṇâ*, und komt zu dem schlusze 'Aditi ist als personification der erde die unermüdlich schöpferische, freigebige Göttin, und als solche kann sie *Dhišaṇâ* geheiszen haben und göttin des reichtums (!) und gedeihns gewesen sein, wie oben auszgefürt. Der göttin Dh. ist jedenfalls in der vedischen mythologie

eine gröszere rolle zuzuweisen, als sie biszher darin gespilt hat'. Das resultat von sechs seiten untersuchung ist also, dasz die Aditi *Dhišaṇâ* geheiszen haben kann und göttin des reichtums gewesen sein kann, und deshalb musz sie nun hinfort in der mythologie eine gröszere rolle spilen.

Es ist vilmer das das richtige, dasz die *Dhišaṇâ* eigentlich gar keine besondere einzelne göttin ist, sondern die objektivierung des wunsches. (*Içâ* ist die gattin *Vaça's*; d. h. *Vaça* ist allmächtig, da seine frau die allmacht ist, die das produciert, was er will, daher man von *Dhišaṇâ* sagen kann, sie ist nur ein anderer name für *Içâ*). Sowenig nun *Vaça* ein bestimmter gott, ebenso wenig ist *Dhišaṇâ Iça* eine bestimmte göttin. Statt Vaça komt auch *kâma* vor VIII. 43, 18. Alles was zur erlangung des wunsches verhilft, kann *dhišaṇâ* genannt werden. Über die subjektive bedeutung von *dhišaṇâ* s. was wir zu Hillebrandts auffaszung bemerken.

Hier haben wir wider ein glänzendes beispil, mit welcher unglaublichen hartnäckigkeit dinge von hoher wichtigkeit einfach ignoriert werden, deren tiefe begründung in der alten weltanschauung auszer frage steht, und gegen welche man nicht eine einzige einwendung vorzubringen auch nur den versuch wagen kann. Daher man dieselben lieber 'dahingestellt sein läszt'. Wir können sagen, dasz wer unsere erklärung von Dhišaṇâ verwirft, einen der wichtigsten faktoren in der religiösen anschauung nicht versteht.

Seite 87—109. nimmt der vf. den streit wegen I. 120. wider auf. Eigentlich ist es so überflüszig wie ermüdend, mit jemanden derlei zu diskutieren, der noch unentwogen an der sinnlosen lesart 'nûčinnu marte akrâu' festhält. Für den, dem die änderung 'akratâu' nicht evident ist, für den gibt es keine evidenz, dem kann man nichts beweisen, was seiner subjektivität unangenem ist. Und nun erst hier, wo es in der tat ser schwer ist zu einer definitiven entscheidung zu gelangen! Wir verargen es gewis niemanden (es wäre disz vermeszenheit), wenn er seine ansichten über irgend einen text des Ṛgveda im laufe der arbeit ändert; wir sagen absichtlich nicht: 'einen schwirigen text denn wir haben zu vil erfarung gemacht, um eine so zweifelhafte unterscheidung zu machen.

Wenn vf. nun I. 120, 2. ausz VI. 62, 11. erklärt, so ist disz unzuläszig, weil dort, wie ausz dem vorhergehnden mit sicherheit erhellt, die rinderställe der feinde ('wenn sie auch ser fest verschloszen sind') gemeint sind; hier ist aber 'duraḥ' ganz bildlich gemeint als 'zugang' gerade wie Sâyaṇa ganz treffend erklärt. Wenn

an zwei stellen von 'toren' gesprochen wird, so musz doch nicht überall dasselbe verstanden werden, namentlich, wenn in dem einen falle mit allem aufwande von deutlichkeit vom 'wiszen', in dem andern in strictem zusammenhange mit der bitte um hilfe gegen die feinde, um schutz vor verräterischem angriff, vom zugang zu dem besitze derselben die rede ist. Ist ein solches raisonnement denn geeignet, streitige punkte zu erledigen, oder nicht vilmer der grund, dasz nichts zum endgültigen ausztrage komt?

Str. 3. dayamâno yuvâkuḥ: P. 'euer geber' wir 'euer liebender'; es scheint, dasz 'dayate' nur von göttern gesagt wird. Und disz ist natürlich, da es eigentlich 'mitleid haben' (compatir) lieben (dayitâ)' also 'ausz mitleid ausz mitgefül geben' bedeutet. Wir glauben daher jetzt, dasz 'yuvâkuḥ' 'einer von euch beiden' ist: 'es hebe an das lied, der von euch mitleid hat' das ist das: 'manma vočetam'. Es musz dann freilich 'pra arčat' aufgelöst werden: *σφῷν ὁ ἐλεήσας*. Dasz *yuvâ-ku* = *yuvâm-ku* ist bekannt; so wie *âvâm* ein änliches derivat, der differenzierung halber wol mit *ka*: *âvâm-ka* gehabt haben wird. Die zeugen für das alter der formen sind got. *un-ka-*[*ra*] *igq-a-*[*ra*]; zusammen gezogen ausz *âvâm yuvâm* (altnord. noch *ykkr*). Wie nun lat. *nō-s vō-s* pluralisierungen sind von *νω-ι σφω-ι nas* = *n-as* gegenüber *n-âu vas* = *v-as* geg. *v-âm*; на-съ ва-съ pluralisierungen von dualf. ны въї ва (намъ etc. altpr. *nou-son nou-mans*), so dürfte wol auch *uns* nur pluralisierung von *un* sein, das *unkar unkis* zu grunde ligt; *unsis* ist dann nach *mis* gebildet worden. Dem scheint nicht zu entsprechen *izvara izvis* also stammf. *izv*; es müszte *inzv* (eig. *inz*) sein. Aber altnordisch *ydhr* fürt auf *ynnr*, dises auf *ynzr* etc. Das *v* in *izvis izvara* ist blosz nachbildung von *in-kv* gegenüber *un-k*, und hat keine raison d'être, wärend das *n* in *izvara* der differenzierung zu liebe aufgegeben wurde. So sind parasitische laute immer zäher als ursprüngliche. Die hinüberziehung von 'adya' in den 3. pâda ändert den sinn nicht zum beszern: 'gleich sollen sie den sänger erhören' das übrige ist sache des sängers selber. Was vf. von dem übergewicht des sinnes über die caesur und die versabteilung im Veda spricht, ist von uns lange vor 1890 beobachtet worden; die hinüberziehung von 'nabhojâḥ' zu 'venaḥ' X. 123, 2. befürwortet er aber nur deshalb, weil er nicht nur vil zu wenig sondern gar nicht beachtet, dasz 'nabhojâḥ' wie wir ad nauseam nachgewiesen haben, auch neutrum sein kann! dem sinn entspricht dise operation nicht. Übrigens wird man wol tun, mit dergleichen nicht zu freigebig

sein, denn der sinn ist es allerdings, der entscheidet, aber die wonheit ist die einhaltung von caesur und versschlusz.

Str. 4. soll vašaṭkṛta der soma sein; weil II. 36, 1. es heiszt: ink von dem mit 'vašaṭ' dargebrachten soma, oder X. 17, 12. 'ich fere dir den soma mit vašaṭ', und soma öfters 'adbhuta' genannt rd. Man kann disz niemanden verweren; der soma ist auch stärker s der mensch. Aber dasz man um schutz vor soma bittet, davon ; uns nichts bekannt, und der vf. bringt nichts derart vor, wärend r vašaṭkâra das opfer sanctioniert und vollendet, one vašaṭkâra das fer nutzlos ist und andererseits die ansicht von der gefärlichkeit r vašaṭkṛti notorisch ist.

Aber noch ein anderer punkt komt hiebei in frage; es heiszt . pṛčchâmi pâkyâ na *devân'* nicht '*devâu*'; daher Sây. sagt: denna pṛchâmi kimtu yuvâmeva sarvajñâu pṛchâmi | aber es ist klar, sz disz zu scharf drauf los gegangen ist. Aber wol musz *devân* er für devânâm stehn; und dadurch wird es gewis, dasz der vašaṭra und nicht der soma gemeint ist.

Über str. 5. Çobhe und Ghoše zu sprechen, wäre zeit verschwenng.

Über 'dan' zu sprechen verlont sich eher der mühe. Freilich nn die klarste stelle X. 61, 20. ist, dann sind wir noch vom verndnis recht weit. Da soll 'dan' 'sich aufrichten' (was ja in ûrdhvâ t) bedeuten: 'da der kleine wie eine linie sich empor gerichtet, bar die mutter schnell den starken' etc. das ist eine übersetzung, e die ratlosigkeit sie hervorbringt, denn es ist schon deshalb nicht t von einer wurzel 'dan' surgere zu sprechen, weil der begriff des por in 'ûrdhvâ' ligt. Es ist zu übersetzen: was [scheinbar nur] e aufrechte linie wie ein junger (erst mühsam hervor gebrochner) ı, disen hatte als festen als merer des glückes schnell geboren) mutter. Wir meinen, dasz die erwähnung des so beliebten männhen glides hier völlig unpassend ist. Was soll man aber dazu ;en, dasz der vf. in 'çiçu' und in 'sthira' einen passenden gegenz findet, als ob der verfaszer des sûktam, wenn er an einen penis bst gedacht hätte, sich denselben als einen menschlichen hätte rstellen können! *Den* penis hätte derselbe sich gewis *nicht weniger ıira'* vorstellen müszen, als er sich Agni gedacht hat!

Dagegen heiszt er X. 49, 6. *adân* 'zanlos'! doch friszt er geltig. So wird mit den bildern gespilt. Wenn dagegen der vf. s. 97. ;t: ein zan, der mit einem zan iszt, wäre doch ser seltsam, so ın erwidert werden: Agni ist eben 'ganz zan' (vgl. *ûrg asi ûrjo*

dâ ûrjam me dehi), er ist der tätigste zan, kann dann nicht gesagt werden 'er bemeistert mit dem zane die wälder'? Der dichter meinte ja doch nicht, Agni sei in der tat ein zan, und wuszte, dasz niemand seine worte so verstehn würde.

Unglücklicher noch, wenn disz möglich, ist die heranziehung von X. 105, 2. schon deshalb, weil dise strophe, wie das ganze sûktam überhaupt, der erklärungvon anders wo so bedürftig, dasz dasselbe kein liecht besitzt, das es anderswohin verbreiten könnte. Die 'harî vivratâ' sollen störrige pferde sein; am besten wäre es zu übersetzen, da doch sonne und mond gemeint sind 'die unvereinbare obligenheiten entgegengesetzte funktionen haben' oder wie wir früher gegeben haben 'verschiedene banen'. Dise sollen wider mit männlichen glidern verglichen werden, weil sie sich bäumen (rajî na çepâ); hier haben wir doch wenigstens 'çepâ', das so verstanden werden kann, und 'nadayoḥ' str. 4. faszt P. ebenso. Dagegen soll hier 'dan' nicht 'aufsteigen' bedeuten, sondern 'bemeisternd'; aber seine construction: 'yasya harî vivratâ suyujâ, anuvér ubhâ arvantâ keçinâ, çepâ na rajî, patir dan' ist, wir begnügen uns zu sagen, für uns völlig rätselhaft. Er faszt zunächst den gegensatz 'suyujâ vivratâ' ganz falsch auf, da nur gesagt sein kann: seine pferde sind ganz gut angespannt, wiewol sie ganz verschiedene verrichtungen haben, was ja bei einem irdischen wirklichen (der göttliche ist doch nur ein gedachter) wagen unmöglich wäre; X. 49, 2. heiszt es blosz: ich habe die pferde und den donnerkeil genomen. Der accent auf '*ver*' kann nur durch eine parenthetische fügung erklärt werden 'er bringe doch die renner'. Es geht auch nicht an 'anu ver' mit 'zügeln' zu übersetzen; 'anu-vî' ist mindestens höchst bedenklich, und beszer wäre es 'anuçepâ' zu schreiben 'mit schweifen hinter drein', die bei der raschen fart sich heben und flattern: 'er bringe doch die renner mit [flatternden] schweifen, er der beide mänige zu schenken der herr ist. Wir wiszen nicht, was 'raji' für ein tier ist, aber VI. 26, 6. spilt es eine grosze rolle; wir sind auch weit entfernt zu behaupten, dasz wir hier den sinn der strophe getroffen haben; allein P.'s übersetzung halten wir für ebenso falsch als seine construction unmöglich ist.

Wir läugnen gar nicht, dasz X. 99, 6. dafür zu sprechen scheint, dasz 'dan' irgendwie mit 'dam' domare zusammenhängt. Allein der vf. kann 'patir dan' nicht in eine annembare verbindung bringen; er musz die beiden wörter trennen X. 105, 2. und ebenso hier. So musz X. 115, 2. 'dan' auf einmal 'der fürer der leiter auszrichter verrichter' des opfers sein, wärend doch hier nur vom verzeren des

holzes *(abhipramurâ juhvâ prothamâno yavase vṛšâ)* die rede ist. Was hilft da alle berufung auf den 'netâ yajñasya adhvarâṇâm praṇetâ rathîḥ râjâ'? soll all disz hier 'dan' sein?

Wenn nun der vf. I. 153, 4. in 'patir dan' dasselbe zu finden glaubt, so können wir ihm darin ebenso wenig zustimmen. Denn es ist offenbar gegenüber zu stellen 'uta vâm' und mit erhöhtem nachdrucke 'uto naḥ'; der 'pûrvyaḥ patiḥ' scheint nicht 'Agni sondern Dyâus zu sein, der über Varuṇa und Mitra steht. Von soma ist hier übrigens nicht die rede, sondern von *paya usriyâyâḥ*. 'Patir dan' übersetzt der vf. mit 'der meíster'.

I. 149, 1. zieht der vf. 'patir dan', das sonst immer am ende des pâda steht, zum zweiten pâda; leider müszen wir sagen, dasz wenn man 'mahas sa râya ešate patir dan', was das nächstligende ist, als einen satz faszt, unsere auffaszung vollkomen zuläszig ist: dise wird auch nicht verwert dadurch, dasz 'mahaḥ-ešate' einmal für sich vorkomt, denn 'patir dan' kann hier ser wol hinzugefügt worden sein als weitere motivierung. Die phrase hat übrigens gar nichts so besonderes, dasz nicht zwei dichter ganz unabhängig von einander darauf hätten verfallen können; I. 149, ist ganz unstreitig älter als X. 93. so dasz es selbst bei entlenung gar nicht wunder zu nemen braucht, wenn der entlenende nur das genomen hat, was ihm in seinen vers passte, so wie andererseits ein nachamer das entlente erweitern konnte. Indes ist es unstreitig wichtig, dasz die weitere faszung die ältere ist; p° d° war archaismus. Mit solchen argumenten komt man also nicht weit. Kein zweifel, dasz wenn der sinn es verlangen würde, man 'patir dan' auch zum zweiten pâda construieren dürfte, allein disz ist nicht der fall. Der zweite pâda ist stilistisch und sinngemäsz abgeschloszen und befriedigend in der form ina inasya vasunaḥ pada â | wärend der erste in der gestalt 'mahaḥ sa râya ešate' gegenüber 'patir dann ina inasya vasunaḥ pada â ganz ebenso unverhältnismäszig kal da stünde, wie der zweite überladen. Das stilistische gleichgewicht in den satzgliedern ist ein wichtiges moment, welches nicht minder wie andere zu beachten ist, und das nur zu oft vernachläszigt wird. Ganz anders X. 93, 6. 'ati dhanveva duritâ' ist auszruf 'weitweg über die wüste gleichsam hinweg [soll gehn] das unglück'. Die unklarheit der beziehung von 'mahaḥ-ešate' beweist an und für sich, dasz wenn entlenung statt gefunden hat, disz hier der fall ist. Man musz 'sa' wie der vf. es tut, im sinne von 'ayam' oder vilmer von 'yajamânaḥ' nemen. Aber der dichter konnte eben deshalb 'patir dan' hier nicht brauchen, und

weil er sein kräftiges 'ati dhanveva duritâ' anwenden wollte. Was nun an der stelle der entlenung passt, ist nicht auch der ursprünglichen angemeszen; hier kann 'sa' str. 1. niemand anderer sein, als 'sa' str. 2. nämlich Agni. Es ist also geradezu verblüffend, wenn vf. übersetzt: um groszen reichtum geh ich ihn an. Der gewaltige meister des gewaltigen guts ist am platze. Dem eilenden sollen die presssteine dienen. 'Patiḥ' ist hier doppelt zu construiren: 'Da eilt der besitzer des groszen reichtums, der herr ist davon zu geben: er der wirksame an des wirksamen gutes ort. Dem heraneilenden sollen also die steine dienstbar sein'. Die construction des vf. 'patir dann inaḥ inasya vasunaḥ', getrennt von pâda *a* kann als unicum in der veden interpretation (wenn das noch interpretation genannt werden kann) gelten.

Wir wiszen übrigens nicht, wie der vf. selber sie mit seinen eigenen vorauszgehnden worten über iḷas pade etc. zusamen reimen kann. Übrigens wenn Agni schon 'am platze' ist, wie kann es noch heiszen 'upa dhrajantam'? Die *ἀπορία* findet der vf. (wenn er nicht Grassmann einsehn will) in unserer übersetzung bd. I. s. 316. gelöst. Nebenbei gesagt, ist es zweifelhaft, ob 'ina' ein passendes epitheton für 'vasu' ist.

Nun komt noch eine lange reihe von erörterungen, bei denen der vf. bald hiehin bald dorthin in warhaft erschöpfender (den leser nämlich) weise ausz greift. Wir wälen nur einiges herausz, so zunächst VI. 3, 7. Was P. übersetzt, ist änlich unserer im commentar gegebenen zweiten übersetzung, nur hat er die hauptsache aufgegeben, in welcher eben hauptschwirigkeit ligt, die beziehung von 'navînot' auf Dyaûs, one welche die übersetzung tautologisch wird: 'der stier, der brüllte, sang wie Dyâus, brüllte (sang) in den kräutern'.

Es ist überhaupt nicht denkbar, dasz ein dichter so ungeschickt war, zwei pâda nacheinander mit 'navînot' und 'nûnot' zu schlieszen; letzteres ist warscheinlich glossem für 'navînot' und hat etwas anderes verdrängt. Wir haben an VI. 12, 2. gedacht: â yasmin tve sv apâke yajatra yakšad râjan sarvatâteva nu dyâuḥ | der sinn musz sein: Agni donnert wie Dyâus und brennt wie sonnenglut beim opfer. Unauszweichlich ist es 'navînot' unpersönlich zu nemen; man könnte also übersetzen: 'bei dessen dienst es brauste wie vom himel' Pâda *c d*: welcher wie mit sonnenglut in lauf in flug geht mit treflichem zu himel und erde den herrinnen (ghṛṇâ na vasunâ; in unserer übersetzung bd. IV. der mit seiner glut die herrinnen mit treflichem versah). Allein wir glauben, dasz *yasya* in possessivem sinne an *Divḍ* attra-

hiert ist für 'yam' oder 'yasmâi'. Es hätte unabhängig lauten müszen: Divo na vidhato anavînot; statt nun zu sagen: 'divo na yam vidhato navînot' ist gesagt: 'divo na yasya vidhato navînot'. Dasz nun hier ein verbum fele, kann man nicht sagen; denn man kann einfach an 'nûnot' anknüpfen, oder an das, was an stelle dises früher gestanden hat: nûnot ghṛṇâ na vasunâ yannâ rodasî'. Hier müszte 'dam', das s. 96. 'bemeistern' eigentlich 'bändigen' übersetzt wurde, blosz 'versehn mit etwas' bedeuten.

Es wird also wol bei prof. Roth's *damsupatnî* sein bewenden haben müszen. Der vf. dagegen will den beweis füren, dasz umgekert auch IV. 19, 7. *dam supatnîḥ* zu lesen sei. Die erklärung von pâda *a b* diser str. macht bekanntlich grosze schwirigkeit; laszen wir dise vor der hand beiseite, und beschäftigen wir uns mit des vf. übersetzung von *c d*: Indra schaffte milch den unfruchtbaren (*adhokstaryaḥ*), und machte (*dam*) die ehfrauen schwanger (*supatnîḥ*). Er musz als nicht nur 'dam' in der bedeutung schwanger machen (oder supatnî = schwanger?) sondern auch 'duh' in der von 'milch verschaffen' nemen! wenn es noch 'starîbhyaḥ' hiesze! Bei dem ersten brauchte Indra selber sich allerdings nicht sonderlich anzustrengen, da er sich nach dem vf. auf diejenigen beschränkte, die onehin einen 'tüchtigen' gatten hatten. Das dürften die Inder wol selber sich gedâcht haben, wenn ihnen ein dichter mit solcher 'poesie' gekomen wäre. Dise art der interpretation musz die vedenphilologie in misscredit bringen.

Die grundbedeutung von 'dan' (man weisz nicht recht, was der vf. vorzieht, 'dan' oder 'dam') ist also nach dem vf. 'richten'; in welchem speciellen sinne wird nicht klar. Der 'patir dan' ist wörtlich: der richter = auszrichter (?) meister 'der der richtet nnd n a c h d e m a l l e s i c h r i c h t e n' der machthaber, der unumschränkte gebieter. Allerdings als solcher kann er in alle kühe milch geben, und alle ehfrauen (auch die keinen tüchtigen gatten haben) schwanger machen. Woher aber dises successive anschwellen der bedeutung komt, wird nicht klar. Kein mensch hätte one den vf. anen können, was alles in dem 'patir dan' steckt. Es ist klar ausz dem ganzen, dasz der vf. allmählich zu disem resultate gekomen ist.

Nun wollen wir pâda *a b* betrachten. Sie enthalten einen vergleich; weder 'agruvaḥ' noch 'yuvatîr ṛtajñâḥ' können direkt für flüsze stehn; denn was wäre das für ein vergleich! junge frauen jungfrauen mit unverehlichten mädchen! bedeutet hier 'nabhanu' flusz, (der vf. versteckt sich hinter Yâska), so hiesze es: die unvermälten

wie flüsze (sei es 'rollende' oder) die schreienden die seichten füllte er, die der ordnung kundigen jungfraun'.

Dasz nun die verbal w. 'nabh' nicht die grundbedeutung 'bersten hervorquellen' haben kann, sondern 'binden und verhüllen' bedeutet, ist gewis. Daher 'ambh' 'umbh' 'nabhas' 'nabhasî' die beiden umhüllungen u. s. w. Es kann aber *nabhanuaḥ* gen. abl. sein, 'die ausz der hülle der umhüllung stürzenden gleichsam; *prâpinvat* 'liesz er hervorquellen'; die flüsze waren nicht seicht, und Indra hat ihr waszer ja nicht vermert! Was für einen sinn hätte es gehabt zu sagen, dasz Indra, der sowol die fliesenden ströme zum stehn bringt (gleich die str. vorher), als auch die gehemmten zum fliesen, denselben waszer gegeben habe! Die fluszbetten sind doch nicht die jungfrauen. Auch 'dhvasrâḥ' kann daher im sinne von seicht nicht epitheton der *yuvatîr ṛtajñâḥ*, oder '*agruvaḥ*' sein, sondern 'pronae cadentes'. Es könnte nun 'dhvasrâḥ' deiectae unglücklich bedeuten; denn mit 'dhvasman' wird VIII. 55, (66,) 15. 'kšudh amatiḥ abhiçastiḥ' bezeichnet; andererseits wird der zustand der in des daemons haft befindlichen flüsze, waszer, *abhiçastiḥ* genannt: Ebenso X. 113. 7. 'tamo avadadhvase hate' σκότος αὐτοῦ κατέχευε φονευθέντος: Die unvermählten ausz der umhüllung gleichsam rollenden, die sinkenden, machte er flüszig die ordnungskundigen jungfraun | wüsten und gefilde durchnäszte er, die dursteten, ausz den unfruchtbaren frauen gewann Indra nasz. Dasz von einer vergewaltigung hier keine rede ist, verlont kaum der mühe zu bemerken.

'Damsupatnî' ist griech. δεσποινα; aber das wort scheint schon früh im Indischen aufgegeben worden zu sein. 'Dampati' aber bedeutet nach dem vf. nicht hausherre, denn II. 39, 2. werden die Açvinâ so genannt, und dise werden doch immer als umher schweifend vorgestellt. Der vergleich mit einem hausherrn sei also durchausz unpassend. Wir meinen, derselbe ist gerade so passend, wie der vergleich mit 'zwei frauen', die sich putzen, mit zwei steinen, zwei hörnern, zwei hunden (wenn dahinter nicht etwas anderes steckt), zwei krücken etc. Aber V. 3, 2. yad dampatî samanasâ kṛṇoši, ist wol deutlich 'mann und frau' in ihrem gegenseitigen verhältnisse gemeint, nicht in beziehung auf das gesinde.

S. 108. komt die übersetzung des ganzen sûktams.

Schon das zweite wort ist eine ungenauigkeit, indem 'hotrâ' mit 'anrufung' übersetzt wird. Zu str. 2. 'nûčinnu ityâdi' vgl. X. 4, 4. 2, 4. 7, 6. VI. 15, 10. Str. 3. c entweder 'es singe uns vor der von euch, der sich erbarmt' oder der eurige der sich euch hingibt

(bhaktaḥ) hat das lied begonnen [setzt ihr es fort indem ihr die bitte 'manma vočetam' str. 2. c. erfüllt]. Über 4. 5. haben wir oben bereits genug gesagt. An der behandlung der dânastuti erklärt der vf. nichts zu ändern; er verharrt auf dem standpunkt, den er Stud. I. 1, eingenomen hat.

S. 110—113. komt ein exkurs über 'juhû'. Manches ist darin ganz richtig; aber es geht nicht an die bedeutung selber zu läugnen. Auszerdem war ja die zunge früher als der löffel. Komt doch leffel sl. lŭžica von der tätigkeit der zunge. So darf VII. 3, 4. 'juhû' nicht die zunge bedeuten, mit der Agni ins getreide sich verbreitet, obwol unmittelbar vorher von den zänen Agni's die rede ist. Die ableitung von 'vivekši' von 'vič' statt von 'viç' ist natürlich falsch (vgl. 'dideṣṭu von 'diç'). Man denke nur wie passend der vergleich; in einem atem wird Agni mit einem verwüstenden heere und mit einem säenden (!)' ochsen verglichen. Wir gestehn auf dergleichen zu komen, ist ungeheuer schwer. Es ist disz dem rinde abgesehen, das mit spitzer gekrümmter zunge die halme zusammenfaszt. Daher auch I. 58, 4. Sâyaṇa juhûbhiḥ mit 'svakîyâbhir' übersetzt; das soll hier sein 'durch die opferlöffel'; aber es heiszt auszdrücklich 'vâtajûtaḥ (6. vatačoditaḥ) es ist vom wald- oder prairien-steppenbrand die rede, und Agni wird mit einem gewaltigen stier verglichen (6. vansagaḥ), der mit vilen zungen wie mit einer sichel die vegetation hinweg rafft. Dasz die juhû die form einer gekrümmten zunge hatte, das spricht ja für, nicht gegen, die von prof. Roth aufgestellte bedeutung, die den kommentatoren gar nicht fremd ist. Die 'juhû' ist somit ein organ des als stier gedachten Agni. Aber der stier hat im maul die zunge, nicht einen löffel, und er friszt mit der zunge, nicht mit einem löffel. Wenn es X. 115, 2. heiszt 'yo vanâ yuvate bhasmanâ datâ' und gleich darauf 'abhipramurâ juhuâ ino na prothamâno vṛšâ yavase' so ist es doch eine unerhörte zumutung, dasz nach dem zane, der im maule des bildlich gedachten stieres zu denken ist, unter juhû der opferlöffel verstanden werden solle. Das heiszt statuieren: der zan des bildlichen stieres darf ein bildlich zu denkender zan sein, aber von der zunge, die eben beim freszen des rindes eine grosze rolle spilt, darf disz nicht der fall sein.

Der vf. übersiht das gegenseitige verhältnis des opferlöffels und der zunge Agni's. Der opferlöffel ist Agnis zunge; nun soll aber Agni's zunge nicht zunge sein. Dadurch wie so oft, wo er richtiges erkennt, vereitelt er den wert seiner erkenntnis, dasz er, was beschränkte geltung hat, als allgemein gültig hinstellt.

S. 113—125. folgt ein exkurs über 'peças' Der vf. geht zunächst von 'nirṇij' ausz, das nach ihm 'warscheinlich' eine bedeutung wie 'varṇa vapus rûpam' hatte, oder wie 'tvak', und genau so sei 'peças' zu erklären. Nun hat aber 'nirṇij' die specifische bedeutung der 'äuszern erscheinung'; villeichtgeht dise von der des 'ausz waschens' (vulgär 'was sich gewaschen hat' schön ist 'lautus' rein gewaschene kleidung, dann überhaupt 'was man anlegt' d. h. worin man sich mit mer sorgfalt kleidet; man vgl. das deutsche 'angezogen' (anzug) d. i. so gekleidet, dasz man sich sehn laszen kann, wärend man zu hause, wenn man keinen besuch erwartet 'unangezogen' ist). 'Nirṇij' war ursprünglich, was wir 'wäsche' nennen würden, kleider, die wertvoll genug waren, dasz man auf die reinhaltung derselben mühe verwandte. Da aber die bedeutung der wörter nicht, wie Pischel meint, im laufe der zeit ins ungemeszene an inhalt zunimt, sondern immer mer verblaszt, und allgemeiner wird, so ist es nicht zu verwundern, wenn 'nirṇij' zuletzt 'kleid' überhaupt bedeutete, und da es villeicht (so scheint es ja) schlüszlich auch in diser bedeutung veraltete, konnte es leicht zu der ganz allgemeinen 'hülle' herabsinken. Ganz anders verhält es sich mit 'peças', dem der begriff des bunten (ποικίλος) manichfachen künstlichen ursprünglich eigen ist. Es ist etwas, was sich auszzeichnet, und daher auch andere auszzeichnet. Nun kann man allerdings sagen 'peças' kann wie 'rûpam' wie 'forma' wie μορφή beides bezeichnet haben 'gestalt' und 'gestalt' in specifischem sinne der ungestalt gegenüber (informis ἄμορφος rûpahîna); allein dadurch, dasz 'açvanirṇij' neben 'açvapeçaḥ' vorkomt, ist nichts bewiesen. Erstens können wir gar nicht sagen, ob nicht 'nirṇij' auch nebenbei in emphatischem sinne gebraucht wurde (und es hat ganz den anschein, dasz es so war); zweitens wäre die folgerung eine adversative und es kann derselben die andere entgegengesetzt werden eben weil 'peças' in dem einen, 'nirṇij' in dem andern falle gewält ist, ist die absicht eine verschiedene gewesen.

Auch damit, dasz '*peças*' in Nâig. als synonym von *rûpam* aufgefürt wird, ist kein präjudiz in irgend welcher richtung geschaffen.

Etwas anderes aber ist es, ob 'peças' in vedischer oder irgendwelcher zeit seiner ursprünglichen herkunft sich so entfremdet habe, dasz es alle selbständige bedeutung eingebüszt hätte. Disz beweist vf. nur durch eine reihe von auszlegungen, die zu widerlegen eigentlich ganz überflüszig ist, so unnatürlich so willkürlich sind dieselben, so wenig stehn sie im einklang mit den anschauungen

der welt, über die vf. ein neues liecht verbreiten will. So darf 'draviṇam vîrapeçâḥ' nicht 'reichtum' mit männlicher nachkomenschaft' sein, sondern es ist 'reichtum, der in männern besteht'; nun an männern wird es damals schwerlich gefelt haben; aber womit sie ernären? Der vf. betont ja so oft die habsucht der vedischen zeit; jetzt behauptet er, die leute wären mit kindern (männlichen versteht sich) zufrieden gewesen. Zu dem auszerordentlichsten gehört, dasz 'nṛpeçaso-pûrvîḥ' 'massen in gestalt von männern' bedeuten soll (III. 4, 5.), und als weitere erklärung' s. 116. massenhaft kamen als concurrenten zu disem opfer männer, die in den versammlungen etwas gelten (*vičar*). Draviṇam bedeutet auszerdem nur bewegliche habe, ἔπιπλα, also 'bewegliche habe an männern' nur damit peçaḥ nicht peçaḥ sei.

All disz ist pure phantasie. Nun musz man nur einen blick auf die alte geschichte werfen, um zu erkennen, dasz die bitte um narung keine phrase damals war; bei der immerhin raschen zuname der bevölkerung, und den geringen mitteln, der unmöglichkeit z. b. bei misswachs viehsterbe einen ersatz für die auszbleibende narung von auszwärts zu schaffen, war der gedanke die ernte könnte schlecht auszfallen, das viehfutter infolge von dürre zu kurz komen, den damaligen menschen gewis immer gegenwärtig. Wie vil von völkerwanderung erzält die geschichte, die ihren grund nur in dem übermäszigen anwachsen der bevölkerung in den damals eng begrenzten bezirken gehabt haben. Andererseits bei dem damaligen zustande internationaler rechtlosigkeit hatte wolhabenheit keinen nutzen, dieselbe barg vilmer die gröszte gefar, wenn die männer nicht da waren, die dieselbe mit den waffen in der hand verteidigten. Aber alle dise erwägungen schwinden dem vf. ausz dem gesichtskreise; ihm gilt nur las an sich völlig insignificante factum, dasz 'açvanirṇij' neben 'açvapeças' vorkomt. Disz ist gewis, was man mangel an überlegung nennen darf.

Wenn nun 'dhîḥ' z. b. mit einem compositum, des zweiter teil peças' benannt wird, so ist offenbar zunächst gemeint, dasz dieselbe erhört worden ist, dasz dieselbe, wie vf. selbst sagt, 'das einbringt' was den ersten teil des kompositums auszmacht. Im gegensatz zu dem 'nicht erhören' derselben ligt ein vorzug eine zier (çumbhati daçasyati, çriyé), wenn wir die bedeutung von *peças*, welche die vorwurfs und bedenken freie etymologie an die hand gibt, festhalten (es ist ja nicht *erwiesen*, dasz 'peças' absolut farblos geworden ist wie etwa *rûpam*), und diser vorzug wird eben durch den ersten teil

des compositums bestimmt. Man kann also in diser verbindung 'viçvapeças' verstehn als 'mit aller zier versehn' oder 'lauter zier' d. i. mit aller erhörung mit lauter, ausznamsloser, erhörung; die nicht erhörung hängt dem liede der dhîḥ selbstverständlich einen makel an, sie verunziert das schönste lied, die an sich vorzüglichste 'dhîḥ'; denn das schöne daran war eben die erhörung, die, wie man glaubte, vom gotte derselben zu teil wurde. Mann kann natürlich, wenn man es sich in den kopf gesetzt hat, auch 'yajñasya peçaḥ' einfach als die form des opfers verstehn, und läugnen, dasz dabei auf die technische manichfaltigkeit des opfers bezug zu nemen ist. Auf änliche capricen geht alles zurück, was der vf. auszfürt um seine these zu verfechten. Dahin gehört auch 'vrâ' in der bedeutung 'hetäre'.

S. 125—129. wird 'ânušak' behandelt, dises soll 'gründlich' bedeuten (richtig ordentlich gehörig), weil daneben 'sâdhu' vorkomt. Die grasbündel werden in gewisser reihenfolge und lage gelegt, also 'ein bündel nach dem andern.' Natürlich kann man 'ordentlich' sehr häufig anwenden, one dasz dabei ein unglück entsteht; statt 'tu disz kann man auch sagen 'tu disz ordentlich gründlich'. Man kann disz' nicht widerlegen, nicht beweisen, dasz der sprecher meinte 'tu disz nur so überhaupt, gut oder schlecht.' Bezeichnender sind die stellen, wo viçvam ânušak, stṛṇîta barhir â° yajñam veda â° wo von befördern der darbringungen die rede ist, wo überall klar ist, dasz der gedanke 'eins nach dem andern' der ununterbrochenen reihnfolge vorligt. Wie es z. b. von den Açvinâ heiszt, dasz sie 'viçvam ânušak paridîyataḥ (VIII. 26, 6.): 'sie komen der reihe nach zu jedem' wo es doch schwer wäre eine übersetzung: 'ihr fliegt gründlich oder ordentlich herum' zu patronisieren. Aber man darf nicht so unvorsichtig sein, irgend etwas auf dem gebiete der vedeninterpretation für unmöglich zu halten. Der vf. übersetzt X. 49, 6. 'ich war es, der den Dâsa Navavâstva Bṛhadratha zerschmetterte, wie als Vṛtratöter die vṛtras, als ich ihn, der die gestirne vermerte und auszbreitete, gründlich ans ferne ende des luftraums schaffte'. Dise übersetzung gilt dem vf. als ganz abweichend von der unsrigen: 'ich war's, der den N. Br. — der wie die Vṛtra als Vṛtratöter, den Dâsa zusammenbrach | als ich an des raumes ferne grenze alsogleich brachte den, der die liechter merte und verbreitete'. Der unterschied ist also nur, dasz wir Indra, was er getan hat, nicht gründlich haben tun laszen. Allein in dem 'ânušak' ligt hier wol ein ganz anderer sinn, als der vf. sich hat träumen laszen. Wir müszen wol fragen 'was hat es mit dem

verbreiten und vermeren der gestirne für eine bewandtnis? der vf. fragt nicht darnach; hat er villeicht, wie man sagt, lunte gerochen?

Es gibt vile stellen, wo die bedeutung von 'ânušak' unsicher; nimt man aber die charakteristischen zusammen, so kann kein zweifel sein, dasz es von der ursprünglichen bedeutung (anum) tergum sequens zu der von 'unmittelbar sogleich' übergegangen ist. Hier sind wichtig die stellen, wo 'viçvam ânušak' vorkomt: I. 52, 14. du hast alles auf einmal sofort geschaffen (nur deinen vater nicht); VIII. 26, 6. viçvam ânušak paridîyathaḥ ihr fliegt unmittelbar in einem um das all (der flug gleichsam eine ununterbrochene reihe von flügen); denn das allein läszt sich von göttern denken. X. 83, 1. Manyuḥ pušyati viçvam ânušak 'alles in einem' in ununterbrochener folge; VIII. 9, 17. pra bodhay ošo açvínâ pra devi sûnṛte mahi | pra yajñahotar ânu šak pra madâya çravo bṛhat || erheb dich o hotar des opfers (gründlich? gewis nicht sondern) sofort | . Bei zalreichen aufforderungen das barhis zu legen I. 13, 5. III. 41, 1. VIII. 45, 1. — yakši II. 6, 8. VI. 48, 4. u. ä. V. 6, 6. 9, 1. 21, 2. 22, 2. VIII. 12, 10. 11. 13, 30. IX. 102, 7. VIII. 23, 6. 27, 7. 44, 8. X. 176, 2. ist die einzige vernünftige vorauszsetzung, dasz die sache sofort zu geschehn hat. Nicht anders dürfen stellen wie I. 58, 3. V. 16, 2. I. 72, 7. IV. 12, 3. 4, 10. 7, 3. VI. 5, 3. gefaszt werden. Die wirkung soll auf die ursache unmittelbar folgen. So erklärt sich auch X. 49, 5. dem Çrutarvan habe ich den Mṛgaya gefügig gemacht, sofort, da er mit dem heiligen werke zu mir gekomen; würde 'ânušak' mit acc. construiert werden können, so liesze sich übersetzen: dem Çr. habe ich den Mṛ. gefügig gemacht sofort nach den heiligen werken, da er zu mir gekomen; aber disz ist zweifelhaft, wegen 'čana' jedoch, das doch offenbar zu dem ganzen 'arandhayam 'ânušak' gehört, möchte man es für möglich halten. Dem naiven menschen lag es nahe zu glauben, dasz er seine bitte in ihrem vollen inhalte dem gotte vortragen müsze, und dabei spilte das moment der sofortigen erhörung eine hauptrolle.

Wir müszen uns noch einmal der betrachtung von X. 49, 6. zuwenden, da dise str. offenbar auf einen vorgang am himel anspilt, was in str. 7. weiter gefürt wird. Ausz dem ganzen zusammenhange will es erscheinen, dasz Navavâstva bṛhadratha hier 'dâsa' genannt wird; dasz derselbe der 'vardhayan prathayan ročanâ' des nächsten verses ist. Disz kann nun unmöglich von einem menschen gesagt worden sein. Es würde darausz hervorgehn, dasz wir unter dem Navavâstva die sonne zu verstehn hätten. Und da erinnern wir uns an V. 33, 4.

tatakše Sûryâya čid okasi sve vṛšâ samatsu dâsasya nâma čit || es kann nun 'vardhayantam prathayantam ânušak ročanâ' nur bedeuten: 'sofort als er anfieng die helligkeit zu vermeren und auszzubreiten' d. i sofort nach ihrem aufgange. Da erinnern wir uns wider an IV. 28, 2. wo als zeit der sonnenfinsternis 'purâ madhyamdinât' gesagt ist. Und jetzt verstehn wir auch VI. 20, 11. parâ navavâstvam *anudeyam* mahe pitre dadâtha svam napâtam; 'anudeyaḥ' ist eben dâsa; und ugraḥ V. 31, 8. Dagegen X. 85, 6. 135, 5. 6. ist anudeyî eine gâthâ.

Wer ist aber der mahân pitâ? — Sâyaṇa erklärt, dasz Navavâstva ein Asura war, und dasz Indra den von den feinden gefangenen son des Uçanas Kâvya befreite, und seinem vater zurück gab. Nav. kann nun nicht füglich die sonne bezeichnen, auch VI, 20. 11. nicht, wo also nach Nav. zu interpungieren, der 'napât' ist die sonne, die Indra verfinstert, zugleich indem er den N. eine niderlage erleiden läszt. Sây. erkl. hat einen gewissen, wenn auch beschränkten wert. Unzuläszig ist also zwischen N. und dem 'enkel' keinen unterschied statuieren zu wollen; mit einem worte der 'mahân pitâ' ist Uçanas Kâvya. Uçanâs Kâvya trit merfach als alter ego Indra's auf, er hat ihm den keil verfertigt, mittels dessen Indra himel und erde auszeinander zwingt. I. 51, 10. 11. 121, 12. V. 34, 2. Er ist also eine Tvaṣṭar ânliche gestalt. VIII. 7, 26. komen Uçanas und Indra zu der höle des stieres, unter welcher prof. M. Müller die gewitterwolke versteht. Aber mit der wolke ist nichts rechtes anzufangen; 'dyâur' ist gen. abl. er brüllte (der stier) ausz furcht, wie vor Dyâus. Unter 'ukšṇo randhram' versteht man am besten den äuszersten südpunkt, das wintersolstitium. Uçanas scheint also ursprünglich der mit Indra sich drehende himel gewesen zu sein, der den gott zu den orten (und zeiten) fürt, wo er seine welterhaltenden taten verrichten soll.

Der sinn von X. 49, 6. wird nur verständlich ausz V. 33, 4. denn nur ausz diser stelle erhellt, dasz im zweiten verse zu 'ákaram' ausz dem ersten 'dâsam' zu ergänzen ist: 'ich bin es, der den Navavâstva auf hohem wagen, [und] wie die Vṛtra als Vrtratöter, [so] den Dâsa brach | als ich ihn sofort, wie er liecht vermerte und verbreitete, an des raumes entferntem jenseits [dazu] gemacht hatte || es war also wol an unserer ursprünglichen übersetzung manches zu verbeszern. Disz hätten auch andere vermocht, wenn es auf dem gebiete der veden philologie der brauch wäre objektiv zu prüfen.

Die folg. (7.) str. bietet eine schwirigkeit, weil man versucht ist nirṇijaḥ (abl. statt pp: nirṇije) zu lesen: ich mache meine um-

fart mit Sûrya's raschen [rossen] zusammen, indem ich vorauszfare mit den Etaça vermöge [ihrer] kraft | da des menschen somaopfer mich geheiszen hat, mit waffenschlägen den zauberischen Dâsa seiner (haut) hülle ledig zu machen || Nach str. 6. ist es klar, dasz 'Sûryasya' nachdrücklich gesagt ist, um den sinn des wortes Dâsa und den ganzen vorgang nachträglich auszer zweifel zu setzen. Oder soll man hier an eine verhinderung der mondesfinsternis denken? Das wäre 'nirṇije'; Ich mache mit Sûrya's raschen die rundfart, vorwärtsfarend mit den Etaça's vermöge ihrer stärke | wenn des menschen somaopfer mich heiszt um der schönheit [soma's, des mondes] willen den mit [seinen] waffenschlägen wirksamen Dâsa fern zu halten || Das vollmondopfer soll also nicht durch eine mondesfinsternis gestört werden? Wärend Indra beim neumond gleichwol die sonne verfinstert. Unwichtig wäre es freilich nicht, wenn 'nirṇije' könnte beibehalten werden; so wie es doch auch warscheinlich ist, dasz mit str. 7. nicht wider eine sonnenfinsternis gemeint ist. Indra also verfinstert die sonne und verhindert hier die verfinsterung des mondes; eins ergänzt das andere. VI. 20, 11. *c d*: preis gegeben hast du den Navavâstva, als sklaven dem hohen vater den eigenen enkel || da die hörer wuszten, wer Nav. war und dasz unter 'mahân pitâ' Uçanâ K. zu verstehn, so brauchte der dichter nicht zu fürchten, dieselben würden unter 'anudeya' eben disen N. verstehn.

Von s. 129—154. behandelt Geldner Ṛgv. VII. 33. Er beginnt die übersetzung: Denn ... Im original haben wir eine inversion, wie dieselbe mit γάρ auch im Griechischen vorkomt; im deutschen ist sie unzuläszig.

Der vf. setzt bei str. 4. Indra als den sprecher an. Wie 2. 3. 5. 6. zu verstehn, wem sie zu zuweisen sind, siht man nicht, der vf. äszt dieselben den dichter offenbar sprechen. Die situation scheint uns ganz unvedisch gedacht; der gott soll die antwort einer deputation von Vasiṣṭha's gebend gedacht werden. Man sehe den rest an ort und stelle ein. Noch vil schlechter passt disz bei 4. Aber auch wir sind mit unserer übersetzung von 'abhi pra manduḥ' der situation nicht gerecht geworden. Nach der ganzen situation und dem charakter hohes selbstbewusztseins ihrer priesterwürde kann 1—6. nur von Vasiṣṭha selber, dem haupte der familie gesprochen worden sein. Indra bleibt im hintergrunde, er versteht sich gleichsam mit den Vasiṣṭha's von selbst. Es kann daher 'abhi pra manduḥ' nur bedeuten 'sie haben überredet' (vgl. V. 4, 1. VIII. 12, 13.), 'ajošayan'.

Wir haben also hier die antwort Vasiṣṭha's an den somapravâka, der die Vasiṣṭha zum opfer ladete.

Nebensächliches, wie die übersetzung von 'pânta' wollen wir übergehn. Wenn aber als der flusz der Sindhu genannt wird, so müszen wir doch fragen: wo ist der Sindhu, und wo war Bheda? Wenn Vasiṣṭha 'kanzler' (!) der Bharata wurde und 'die *unter*tanen der Tṛtsus die *über*hand *bekamen*', so ist disz nicht nur keine passende sondern auch keine richtige übersetzung.

Str. 9. ist 'abhi sam čaranti' übersetzt 'sie traten ein'; disz ist nicht der sinn weder der form noch dem inhalte nach. Aber um 'sahasravalçam' auf 'paridhih' beziehn zu können, muszte das praesens ein praeteritum werden. Es ist bezug zu nemen auf I. 24, 7. abudhne râjâ varuṇo vanasya ûrdhvam stûpam dadate pûtadakšaḥ | nîčînâḥ sthur upari budhna ešâm asme antar nihitâḥ ketavaḥsyuḥ || Dasz ferner die Vas. den Apsaras gehuldigt hätten, ist gar nicht war, und kann nicht war sein. Vasiṣṭha ist nur in sofern son der Urvaçî, als die götter ihn ausz ihrer liebe zu ihr gezeugt haben; die Vasiṣṭha sind nur die fortsetzung des geschlechtes, sie sind die abkömlinge; sie sind hergekomen von der Apsaras (nicht hingegangen zu ihnen), indem sie sich weiter zeugten. Wenn Vasiṣṭha den faden, sagen wir, nicht fortgesponnen hätte, so wären keine Vasiṣṭha. Schon der plural, der nötig ist, bei des vf. auffaszung, verbietet dieselbe gänzlich. Es handelt sich ja blosz um die Urvaçî.

Der erklärung, die s. 142. gegeben wird, widerspricht der tempus unterschied 'vayanto' und 'vayišyan' ebenso wie der des numerus: *vayišyan jajñe*, also das fortweben geschah nach der geburt, und gilt vom ahnherrn. Heiszt es vorher 'vayantaḥ upasedur' so ist nur gemeint, indem sie fort webten, sind sie von der Apsaras bisz zu uns gekomen; ja wenn es hiesze 'vayišyanta upaseduḥ', dann wäre das richtig, was der vf. sagt. Nach dem vf. müszte 'vayantaḥ, y. t. p. und 'vayišyan' verschiedene bedeutung haben, wärend zu unserer erklärung tempus und numerus passt. Der ahnherr ist 'vayišyan' die abkömlige sind vayantaḥ. Wenn es also heiszt 'vayišyan jajñe' so heiszt disz: auctor generis stirpem propagaturus natus est; dagegen 'vayanta upaseduḥ' propagantes stirpem ad nos pervenerunt. Es ist der gegensatz, der hervorgehoben wird: geboren von der Aps. her, um die Yamahülle weiter zu weben (Vgl. weg. upa sad VIII. 47, 16. I. 65, 2. VI. 57, 2. X. 61, 9. 99, 8.); ein anderer zwischen str. 9. *c d* und *a b*: sie stehn *noch* im *geistigen verker* mit dem tausendstraligen, obwol sie die *Yamahülle* weiter webend zu uns gekomen

d. Ein weiterer beweis ligt in viçás 10. das nicht acc. pl. ist, wie
· vf. oneweiters vorauszsetzt.

Die bedeutung 'kette' kann nur in 'tataḥ' gesucht werden, da
ridhiḥ' doch nicht disz bedeuten kann. Also der von Yama ge-
ınnene leib muszte durch einen einschlag fest gewoben werden,
d als einer, der disz tun würde, entstand Vasišṭha von seiten durch
ɜ wirkung der Apsaras, 'pari' nicht 'prajajñe'. Ebenso ungenau ist
lyuto jyotiḥ pari samjihânam' übersetzt. Die Urvaçî selber ist der
tz.

Was Tṛtsu und Bharata betrifft, so haben wir über den unter-
ıied der beiden benennungen bereits oben gesprochen.

Ser ansprechend wäre 10. 'tatte janmotâikam'...' übersetzt:
z war deine geburt, und eine als ... aber der accent von 'viçáḥ'
:bietet uns disz. Im ersten verse dürfte die construction anders
n, als biszher angenomen: liechtgestalt ausz dem blitze sich
mend (der Apsaras) [war es], wie dich erblickten Mitra und Va-
ıa | und das war deine einzige geburt, dasz Agastya dich her von
nem stamme brachte || Also Geldner hat insofern recht, als er
ıma auf das folgende bezieht, worauf die correlation 'tat-yat' ja
ıweist; dagegen wird die beziehung auf das andere geradezu ab-
lent durch die definition, dasz was M. u. V. gesehn haben, kein
ıma' war, sondern *jyotiḥ vidy utaḥ pari samjihânam.* Immerhin
ɜibt die faszung von pâda *d* unklar; man musz die worte verstehn
ıɜz du und Agastya von eurem stamme herkamt', also dise faszung
r beliebt ward, um von Vasišṭha auf Agastya, den man doch nicht
ergehn konnte, zu komen. Agastya war, wie der vf. richtig bemerkt,
r ältere (str. 13.), und es scheint, dasz mit 'âhuḥ' eben auf Aga-
ʏa als gewärsmann für die sage hingewiesen wird. Der allein konnte
wiszen, man konnte ihm glauben; er nam nur für sich das vor-
ɜht der erstgeburt in anspruch; dasz zwei geboren wurden, ligt
enbar in der zweiheit Varuna und Mitra.

Dasz der 'ukthabhṛt' und der 'sâmabhṛt' identisch sind mit dem
ɜich darauf genannten steine, läszt sich freilich nicht beweisen;
ɜer es ist die vedische auffaszung in dichterischem gewande. Bei
ım somapressen werden uktha und sâma recitiert und gesungen,
.her kann, wenn man es nicht auf absonderliches abgesehn hat,
ıs eine von dem andern nicht getrennt werden, ganz besonders da
ausz der ganzen stelle klar wird, ein wie groszer nachdruck
ıf den stein gelegt wird; Vasišṭha bringt seine presssteine
er wenigstens den obern, mit welchem der soma geschlagen wird.

Es ist wol überflüszig auf das oft erwähnte singen der presssteine hinzuweisen. An solchen dingen soll nicht immer von neuem und zu so höchst problematischem gewinne gerüttelt werden.

Wir finden in dem, was über dises sûktam gesagt wird, vil des nützlichen und interessanten, eine eingehnde besprechung von all disem würde zu weit füren. Merkwürdig ist, dasz der vf. s. 146. anm. 1. bemerkt: dasz dem Ṛv. im groszen und ganzen die kasten noch unbekannt seien, ist eine unbewiesene anname. Disz ist etwas stark. Wir meinen, es ist nicht nur eine unbewiesene sondern so vollständig widerlegte anname, dasz es sich gar nicht mer verlont, davon zu sprechen, wofern ein zeitraum von circa 12—14 jaren (solange ist mindestens her, seit wir zuerst den beweis gefürt haben) für gelerte köpfe hinreicht, einen methodisch sachlich streng und eingehnd gefürten beweis zu begreifen.

Wie eilig hat es der vf. die leser aufzuklären! Er mutet ihnen zu, dasz sie von all dem, was wir darüber zu dreien verschiedenen malen data opera auszfürlich geschrieben haben, nichts wissen! Aber die Maghavan freilich, die sind nicht Râjanyas sondern könige! alles könige mit kron und scepter! denn die tradition sagt so. Die tradition war aber in derselben lage, wie die europaeischen gelerten bis von anderthalb jarzehnten; sie hatte gänzlich vergeszen, was Maghavan bedeutete. Da es aber jedenfalls einen 'groszen mann' bedeutete, so sagte man 'râjâ', wie in Italien der bauer von jedem gröszern grab sagt, es sei das eines 'console'. Abgesehn davon, dasz râjâ im Indischen nicht mer bedeutet als bei Homer *βασιλεύς*. Aber dasz es eine klasse bezeichnete, ist so sicher; wie bei ṛši oder vipra. Was gewinnt denn der vf. durch solches treiben? Was gewinnt die wiszenschaft?

Was der vf. über die schwirigkeit sagt, die verwendung der Ṛgvedalieder von dem standpunkte des spätern rituals zu begreifen (man könnte nahezu von einer unmöglichkeit sprechen), ist war, freilich (und niemand wird disz als vorwurf ansehn) nicht völlig aufklärend. Wir haben angenommen, dasz die hymnen an die stelle der offenbar ältern und einfacheren 'nivid' getreten sind. Aber so einfach dise erklärung scheint, so reicht sie doch nicht entfernt ausz. Man darf nur die lieder, eines nach dem andern, her nemen, und versuchen in konkreter weise denselben eine stelle anzuweisen, und man wird ratlos bleiben. Unzweifelhaft musz es eine reihe von opfern gegeben haben, die bald nach der blüte der sûkta poesie, durch andere formen verdrängt worden sind. Villeicht hatten die Maghavâs

ganz eigene formen des opfers, und ist in unsern brâhmaṇa's überwigend auf das ritual der brâhmanenkaste rücksicht genomen.

S. 155—179. erörtert der vf. die bedeutung von 'prapitva', und komt zu folgendem resultat: start, anlauf, vorlauf vorsprung insbesondere der entscheidende anlauf und vorsprung, entscheidung, das aufs zil zugehn, höchste eile, die vorgerückte tageszeit. Es würde disz an lateinisch 'properare' manen. Aber wenn wir bei 'start' bleiben, so bedeutet disz vorlauf, das jemandem den rang ablaufen, doch nur in der verbindung 'to get the start of somebody'; an und für sich bedeutet es doch nur den 'ansprung' es ist eben der 'advantage in the beginning or first stage of something' ist also nicht entscheidend.

Im wesentlichen hat sich der vf. den weg zum verständnisse selber dadurch verlegt, dasz er in einem fort von einem wettlaufe mit der sonne, um die sonne, spricht, one eine andere erklärung davon zu geben, als die erfindung, die s. 175. 176. steht, dasz die Asura in ihrem übermute jagd auf die sonne machen wollen, um sie zu rauben. Dasz der raub der sonne nur eine sonnenfinsternis bedeuten kann, das einzugestehn hütet sich der vf. Die entscheidende stelle IV. 16, 14. wird nicht besprochen, sondern nur einmal (upâke) flüchtig, damit sie nicht ganz fele, gestreift. Ebenso IV. 23, 2. V. 33, 4. X. 138, 3—4. (flüchtig berürt s. 172.) alle dise charakteristischen stellen bleiben unbesprochen, so eilig hat es der vf. von dem '*wettrennen mit der sonne*' zu sprechen, und möglichst vil sportermini anzubringen! Er geht bisz hart an den punkt, wo er das richtige sagen musz, aber das richtige auszzusprechen fällt ihm nicht ein.

Es felt auch sonst nicht an mancherlei, was einfach unmöglich ist; so soll VII. 17, 9. 'âçuç čaned abhipitvam jagâma' bedeuten 'auch der schnelle kam nicht mer zur rast' gemeint ist 'nicht an das ende seiner fart'. I. 189, 7. soll 'prapitve abhipitve' sein sovil wie 'kšeme yoge': bei kampf und rast'. Ausz str. 3. sehn wir, dasz es den leuten des sprechers schlecht gieng, der vf. übersetzt 'veši prapitve manušo yajatra' du lenkst im kampfe die menschen' und 'abhipitve çâsyo manave bhûḥ' in der rast bist du dem menschen' folgsam'; aber wir zweifeln, dasz der gegensatz wirklich beabsichtigt ist, den der vf. hier findet. Denn Agni ist offenbar seinen (imaginären) pflichten den sprechern gegenüber nicht nachgekomen; sonst könnte es ihnen ja nicht schlecht gehn! Der sinn kann nur sein: 'morgens besuchst du uns, und abends musz man dir vorwürfe machen

dich zu rechtweisen, du den seine freunde noch dazu glänzend auszschmücken müszen'. Oder wenn der vf. will, kann man ja villeicht übersetzen: beim start besuchst du uns, und wenn es zum finish kommt, musz man dich tadeln etc. Dasz aber 'prapitve ahnaḥ' nicht den beginn des tages bedeute, hat der vf. nicht bewiesen, denn seine bedenken dagegen sind ganz unstichhaltig. Wenn 'prapitve ahnaḥ' den frühen tag oder den frühen vormittag bezeichnet, warum soll nicht 'prapitve apiçarvare' (s. 174.) den frühen abend nachmittag bedeuten; unterstützen sich dise beiden angaben nicht geradezu gegenseitig? 'Der kampf mit den dämonen und der wettlauf (es ist weder ein kampf mit *dämonen*, noch ein *wettlauf* zu verstehn)' sagt der vf. musz nach dem gange der eräugnisse (!) zu verschiedenen zeiten statt gefunden haben; bei beiden aber wird der 'prapitva' erwähnt'. Wir sagen, da beide eräugnisse enge zusammenhangen, so ist disz, was immer 'prapitva' bedeutet, nicht verwunderlich. Mann kann nicht 'prapi-tva von lat. 'prope' trennen.

Nebenbei wird von 'vî' gehandelt, wir glauben, disz war überflüszig, auch ist nicht alles richtig; so IV. 3, 13. gerade das entgegengesetzte ist der sinn (der vf. 'tilge nicht die schuld eines falschen bruders' d. i. wie er erklärt: mach' ihn kinderlos!). Der sinn musz, dem zusammenhang gemäsz, sein: strafe auch den nicht von den uns nahestehnden, der unerlich gegen dich war, damit nicht wir auch (wie ja unvermeidlich wäre!) unter seiner strafe mit zu leiden haben.

In str. 22. von III. 53. siht der vf. die schilderung von Çakti's todeskampf; möglich, aber verständlich wird die str. dadurch nicht. Es scheinen vilmer sprüchwörter zu sein: für onmächtige wut, die sich in törichten versuchen erschöpft. Das zerreiszen einer blüte ist wirkungslos zwecklos; und das wallen und schäumen eines siedenden topfes ist ein so gewönliches bild kleinliches zornes, onmächtiger wut, dasz es schwer wird, an etwas anderes zu denken; ganz besonders da das 'paraçum čid vitapati' sich gar nicht mit jener hypothese in einklang bringen läszt, dagegen mit *çimbalam čid* etc. wol. Der sinn ist: 'eine axt macht er sogar noch heisz und eine *çimbala-blüte* nur zerhaut er'; čit ist ironisch, 'sogar die axt macht er noch heisz, eine blume gar nur zerhaut er damit, er schäumt wie ein siedender topf. Damit ist wol die ansicht des vf. widerlegt.

Nicht minder 'far fetched' ist die erklärung von 23. 24. Viçvâmitra soll andeuten, dasz er die schuld seiner niderlage dem könig Sudâs zuschreibe, der ungeschickten leitung desselben, und der zu-

ıtung sich mit einem so inferioren gegner in einen kampf einzu-
zen. Der Ṛgv. setze die erzälung Šaḍgurnçišya's vorausz, darnach
kti Viçvâmitra besigt habe, Viçvâmitra bei Jamadagni eine neue
lekunst erlangt, und hierauf Çakti im walde verbrennen läszt.
sz die hierauf bezogene anspilung nur auf missverständnis be-
ht, haben wir oben dargetan. Die interpretation von 22. 23. wäre
eressant und annembar, wenn nicht doch auch sie auf unüber-
ndliche schwirigkeiten stiesze. So ist es rein unmöglich, dasz die
rte *'na sâyakasya čikite janâsaḥ* bedeuten sollen: 'er wuszte nicht,
s ein pfeil ist' d. i. er wuszte nicht, dasz ein gutes pferd so schnell
d geradelos wie ein pfeil fliegt. Dasz dagegen 'lodha' eine pferde-
:e bezeichnete, ist möglich, nicht mer; was läszt sich damit an-
gen? Aber die unsicherheit von 'lodha' macht auch 'sâyaka' un-
wis. Die erklärung von 'apapitva' wird durch den gebrauch von
' hîyate' zurückbleiben, motiviert; aber 'hîyate' ist hîyate, und
apitva' apapitva. 'Sie reiten ihr eigenes ross, als ob es ein fremdes
re' so ungeschickt'; sie füren es beim rennen im kreise herum'
teres unwarscheinlich, der sinn ist vil eher der entgegengesetzte,
:teres entschieden falsch.

Im ganzen scheinen uns die zwei str. weit eher auf einen sig
auf eine niderlage Viçvâmitra's zu deuten.

Wir möchten auch hier wenigstens zum teil sprüchwörtliche
ensarten suchen; 'sâyaka' kann wol volkstümliches hypokoristikon
ı 'sâyam' sein: man hat nicht an den abend gedacht (d. i. an das
le). Darum kann wol, wie Sâyaṇa meint, die beziehung auf den
in 'lodha' ligen: sie füren den lodha hinweg (möglicher weise
kti wie der vf. meint), ihn für ein vieh achtend. [ganz natürlich
ın] das untüchtige ross läszt man nicht mit dem renner laufen,
:h spannt man vor das pferd den esel. Pâda c: sie schicken
fremdes ross (mich) nicht ihr eigenes in den wettkampf, eins
ı der bogensene schnellkraft hat, füren sie in die ban || Es
ın aber doch 'lodha' ein reiszendes tier sein, und disz ist weit
rscheinlicher, als dasz es eine pferderaçe bezeichnet hätte. Die
aakrayaṇî soll lodhakarṇî sein; offenbar kleinorig; nun haben die
zenarten kleine zierliche oren: katzenorig. Lodha wäre wol eine
rderaçe mit zierlichen oren gewesen; aber wie unwarscheinlich!
re lodha zu schreiben, so böte sich av. raoža. Ebenso musz denn
h 'apapitvam' und 'prapitvam' auf das verhältnis Viçvâmitra's zu
ı Bharata gehn; Dise söne, o Indra, waren für die ferne nicht

für die nähe gesinnt (für mich, nicht für Vasiṣṭha): *τὰ πόρρωθεν 'σφρόνουν οὐ τὰ ἐγγύθεν.*

Wir haben also für 'prapitvam' ausz mereren bedeutungsvollen stellen, wir meinen, mit annembarer sicherheit einen von dem biszher angenomenen nicht verschiedenen sinn constatiert.

Nun komt der dämonen kampf, das rennen mit der sonne (!) und das rad der sonne. Der vf. stellt zunächst den mythus klar. Es seien zwei verschiedene 'wettrennen' mit respektive um den Sûrya, welche scharf auszeinander zu halten. Wenn man aber liset, was der vf. s. 164. s. 170. von der mitte an, 171, 172. und das flg. schreibt, so kann man nicht sagen, dasz er selbst disz tue.

Beidemale entscheidet Indra das 'rennen' zu ungunsten des Sûrya. Das erste mal ist Etaça der siger, ... Sûrya wollte sein liecht den menschen entziehn, ausz furcht vor den ihm nachsetzenden dämonen. Indra (sein ross Etaça) setzt beiden nach, schleudert die dämonen zuerst in den abgrund, sodann holt er auch den vorausz eilenden Sûrya ein.

Es ist evident dasz der vf. seine schilderung einigermaszen nach VIII. 85, 13—15. entworfen hat; er konnte nicht ahnen, dasz auch da von einer sonnenfinsternis die rede ist; ja dasz dise stelle einer der wichtigsten belege für unsere these werden würde. Das köstliche ist aber, dasz der wirkliche concurrent der sonne, der mond, nicht mit einem wort erwähnt wird. Übrigens ist es unbegreiflich, wie überhaupt die vorstellung eines wettrennens durch die texte soll gerechtfertigt werden, die nur von einem kampfe wiszen. Und IV. 28, (2.) wird auszdrücklich der mond (soma) als bundesgenosze Indra's genannt. So etwas ist allerdings eine leistung eigener art. Auf solche weise soll den vedischen studien aufgeholfen werden! Abhî Dillî dûr hai!

Ein mythus ist disz, aber des vf.'s eigentum. So zwecklos dichtete man in der alten zeit keinen mythus. Denn man vergesze doch nicht, was der vf. ganz und gar ausz dem auge verloren zu haben scheint. Der wagen und die pferde Indra's und Sûrya's waren den damaligen ṛši's genau so bildlich, wie unsern dichtern, wenn sie von einem sonnenwagen oder sonnenross oder sonnenrad sprechen. Keiner dachte, dasz die sonne ein wirklicher wagen von pferden gezogen wäre! Damit allein ist die anname widerlegt, verständige leute, leute, die ihren zeitgenoszen überlegen, die träger alles wiszens und der gedanke der damaligen in der abstraktion und reflexion schon zimlich weit vorgeschrittenen welt, hätten dergleichen fabuliert,

nn darin nicht die beziehung auf tatsächliches gelegen hätte, und ar auf tatsächliches, das wenn es auch nicht von weit reichender kung und bedeutung war, doch einen tiefen und dauernden ein- ick gemacht hatte. So weit zurück waren dise leute nicht, dasz mythen einfach erfunden hätten zu gar keinem zwecke. Sowenig r mythus von den Ṛbhu einfach zur unterhaltung von kindischen ten erdacht worden ist, so wenig kann disz von dem vorligenden lten. Wir können also gar nicht den mythus, wie der vf. will, ar stellen, wenn wir nicht wiszen, was damit beabsichtigt ist. Der n des mythus ist aber nicht die äuszere form, in welcher der- lbe gegeben wird. Weisz disz Prof. Geldner nicht? wir meinen er isz disz, so gut wie irgend ein anderer.

Nun bringt der vf. die übersetzung von V. 29, 5. I. 121, 13. 31' 11. abgesehen von geringen unterschieden stimmen dise wider- den mit unsern in unserer abhandlung über die sonnenfinsternisse Ṛgveda; was der vf. über *nâyam* (anm. 1. s. 162) stimmt keines- gs für seine widergabe von *nâyam*, auch müszte er übersetzen 'er g [davon]'; es ist 'nâyam' wol 'die fürung übernemend' to take lead; nicht minder verfelt ist *samṛiṇâti* übersetzt: 'er hält es rch'. Es ist der der entscheidung (dem *pûrvam kartum paritak- âyân*) vorauszgehnde moment, wo beide wagen 'a breast' laufen, wir disz, in unserer abh. (s. o.) erklärt haben. Soweit ist vf. s gegenüber I. 121, 13. im recht, als auch hier Etaça als Indra's s zu verstehn ist. (Aber IV. 30, 6. kann sich auf dises 'rennen' ht beziehn.)

Da jedoch Sây. Etaçaḥ mit Etaçâya erklärt, so gab es wol e lesart: Etaçe [samriṇâti] und bharaccakra wäre ein wort = Sû- , so dasz auch I. 121, 13. zu übersetzen wäre: 'du unter den lden brachtest zum stillstand des Svar fale rosse, den radträger r Etaça, indem er die fürung übernam'; V. 31, 11. kann 'ratham' türlich nur Indra's nicht Svar's wagen sein: selbst der sonne rausz hat er seinen wagen bei der entscheidenden wendung ge- cht, obwol er hinterdrein seinen anlauf genomen hatte | den lträger-(nagelt er fest an den Etaça) macht er zusammen stoszen t Etaça | vor ihm denselben stellend (wenn er denselben ganz ver- stert hat), wird er unsern ganzen willen für sich gewinnen || Sâ- ṇa berücksichtigte villeicht gar nicht, dasz der ältere commentar, r ihm vorlag, und villeicht auch keinen text hatte, mit Etaçâya ht die erklärung von Etaçaḥ sondern die von Etaçe beabsichtigte. hat dise auffaszung die volle evidenz des richtigen.

Nun komt die schilderung des zweiten 'rennens', über dessen angebliche bedeutung wir gleich zu anfang referiert haben. Hier möchten wir bemerken, dasz wenn in verbindung mit Indra der wind Vâyu, Vâta und seine rosse eine so grosze rolle spilen, disz wol darin ligt, dasz man in dem winde die das all bewegende kraft überhaupt sah, oder umgekert die bewegung der himelkörper sich nicht anders als durch wind geschehnd denken konnte (*ϙιπή*). Änlich ist die rolle des Vayu in der Avesta. S. pag. 103.

X. 22, 6. erklärt der vf. 'gmantâ' für Indra und Kutsa, und als den aufgesuchten Uçana: *parâkâd divaçča gmaçča* eben in beziehung je auf Indra und Kutsa gesagt. Doch kann Uçana nicht als '*marta*' gedacht werden, wärend *parâkâd d. ča g. ča* bedeutet 'ausz unendlicher ferne; da im folgenden str. 7. 8. auszdrücklich an Indra die bitte gerichtet wird, er möge den Çušṇa töten, so kann disz nur Kutsa in den mund gelegt werden, und diser musz es sein, der mit martya str. 6. gemeint ist.

Das verhältnis der unflectierten (der vf. sagt imperativ) zu den flectierten verbalformen, wird ser schön illustriert durch VI. 31, 3. yudhya -daça-mušâyaḥ-aviveḥ; hier sieht man, dasz der sprecher die wirkliche grammatische funktion der beiden ersten verba durch die zwei folgenden immer deutlicher bestimmt hat; gerade zu absurd wäre es daher in abhiyudhya und in daça imperative zu sehn. Änlich V. 83, 10. *avarśīr* varšam ud ušu *gṛbhâya akar* dhanvâni ati etavâu | *ajîjana* ošadhîr bhojanâya kam uta prajâbhyo *avido* manîšâm | VI. 61, 3. sarasvati devanido *nibarhaya* prajâm-mâyinaḥ || uta kšitibhyo avanîr *avindo asravaḥ* — || in all disen und änlichen fällen siht man, dasz der sprecher darauf bedacht ist, die undeutlichkeit zu vermeiden, niemand, qui quidem sana mente est, wird den sprecher beim wort nemen, um ausz seinen worten unmögliches und widersinniges zu erzwingen, wo der widersinn durchausz nicht demselben vorgeworfen werden kann. Die schwirigste stelle I. 174, 5. (wegen *vṛhatâd*) erklärt sich leicht, wenn wir trennen 'vṛhat âd', wozu die stellen, I. 71, 3. (33, 1.) II. 5, 7. IV. 23, 6. 30, 7. V. 30, 8. (85, 4.) VII. 64, 3. 66, 11. 71, 3. vollkomen berechtigen.

S. 169. spricht vf. von den schwirigkeiten, welche die declination von Uçanas macht; Uçanâ überall als instrum. zu nemen ist nicht gerechtfertigt; bekanntlich findet es sich oft, dasz zum verbum im dual oder plur. nur ein odes das andere der zwei oder mereren subjecte gesetzt wird, andeutungsweise, damit der hörer die übrigen (notorischen) mit denke. So ist Uçanâ VIII. 7, 26. V. 29, 9. 31, 8.

ıd selbst I. 130, 9. gewis nom. si. Bei notorischen dingen nimt der ıszdruck leicht flüchtigkeit an. IV. 17, 14. übersetzt vf. 'išaṇat' it 'er schlenkerte' dergl. ist bedauerlich; 'ni khidat' = 'niâirayat' (wo man vergleiche V. 34, 6. *vitvakšaṇaḥ-čakramâsajaḥ*, wo *čakram* s objekt auch zum ersten worte gehört čakramvitvakšaṇaḥ vill. bdreher des rades').

Doch kann es nur missverstandenes partic. sein: 'diser hat das lende sonnenrad, [und] den Etaça, nachdem er erlamt, zum stehn bracht' denn 'sasṛmâna' kann nicht von 'sṛ' komen, was die um e gramatischen regeln so ser besorgten gelerten doch nicht auszer ht laszen sollten. Das folgende bleibt dunkel; der vf. setzt wie r die les. kṛšṇe vorausz, construiert aber unzuläszig: 'kṛšṇe budhne ıčaḥ' und 'rajaso yonâu' letzteres haben wir in unserer cit. abh. szdrücklich und mit gutem rechte verworfen. Es kann nur chiastisch nstruiert werden: 'tvačo-yonâu, budhne rajasaḥ'; kṛšṇe (wenn wegen iknyâm' 15. so zu schreiben) ist zu *yonâu* (für *kṛšṇâyâstvačo y°*), d zu 'budhne r°' zu construieren; *juhurâṇaḥ* kann nur der sonnentt sein: 'geschädigt reiszt er ihn an den ort der schwarzen haut dises raumes boden' insofern der mond ja mit der sonne zugleich rfinstert wird. Zu verstehn ist wol: *â kṛšṇe kṛšnâyâs tvačo yonâu*, il Âditya Dâsa.

Bleibt man bei der p. l. *kṛšṇaḥ*, so kann disz nur Sûryah sein, r durch den mond geschädigt, denselben gleichsam ins verderben ht, wobei zu tvačaḥ notwendig kṛšṇâyâḥ zu ergänzen ist, da dasbe sonst beziehungslos wäre. Ob nicht yoni fem. sein könnte, ıg dahin steht; dann liesze sich *asiknyâm* mit dem ja nichts anfangen, verwenden. Eine änderung asiknyâḥ empfiehlt sich nicht. ı eben Âditya hier als *yoni* der Dâsa erscheint, so dürfte letztere klärung schlieszlich nicht von der hand zu weisen sein, wärend ın sagen kann, dasz kṛšṇe budhne tvačaḥ überflüszig deutlich wäre.

Der vf. übersetzt: er sprengt ihn, eine finte gebrauchend, in n schwarzen abgrund des schlauches, in den schosz dises dunkels ämlich den dämon); dise letztere erklärung überrascht uns, und ızt uns völlig ratlos. Welchen dämon? Die ganze übersetzung bleibt er unverständlich, weil wir nicht wiszen, was gemeint sein soll. ın einer finte ist keine spur. 'Rajaso budhnaḥ' ist höchst warıeinlich nichts als die sonne: Agni ist bote von himel und erde ch dem 'budhno rajasaḥ'; IV. 1, 11. steckt er 'apâd açîršâ' one ız one kopf *maho budhe rajaso asya yonâu-vṛsabhasya nîḷe* | so ist

auch I. 52, 6. zu verstehn. Indra befindet sich in der sonne. Vgl. auch I. 24, 7.

Neben bei gesagt übersetzt der vf. *saratham* s. 170. 172. 'auf gleichem wagen'; es bedeutet nur 'zusammen mit; '*viçvâyu*' von 'viçva + âyu' abzuleiten, ist ein aberglaube, dem wir längst entsagt haben; ist etwa *madhyâyu aghâyu vṛkâyu sumnâyu ṛtâyu sanâyu* neben *ṛtayu sumnayu* ebenfalls mit 'âyu' zusammengesetzt? *viçvâyu* ist also = *viçvam*. Man s. n. bei Justi unter viçpâyu.

Nun komt die behandlung der vier prapitva-stellen (s. 173.). Mit jemandem, der 'daça' und 'abhiyudhya' für imperative hält, ist nicht zu reden. Die schwirigste stelle ist I. 130, 9. unlösbar, weil 'vâčam' acc. von 'vâk' sein soll: 'im entscheidungsrennen raubt Aruṇa die stimme, er raubt sie ganz mit aller macht'; so was läszt sich sagen schreiben und drucken, aber einen sinn hat es nicht; wie vollends Aruṇa hier der wagenlenker Sûrya's soll sein können, übersteigt unser villeicht zu beschränktes faszungsvermögen. Nach der epochalen ungeahnten entdeckung, die uns früher mitgeteilt worden ist, könnte ja prapitve' zum vorausz gehnden versglide gezogen worden. Dann könnte der 'vâčam mûšâyán' als 'vâčamyama' gefaszt werden; der lenker eifert nicht mer durch seinen zuruf die pferde an — aber was machen wir dann mit îçânaḥ? îçânaḥ ist I. 175, 4. offenbar Indra, und 'mušâyaḥ' wird von Indra's sonnenradraub gesagt! Dagegen heiszt das rad IV. 28, 2. adhi šṇunâ bṛhatâ *vartamânam*, IV. 17, 14. '*iṯaṇat*' warscheinlich partic. praes. wie wir oben vermutet haben. Mit der 'vâk' ist es also nichts; es rollt das rad Svar's in das handgemenge, und der gott 'âmûšâyati' dasselbe. Es müszte denn 'prapitve vâčam' parenthetisch unabhängig mit čakram als subject gedacht werden 'wärend es zum morgen heran rollt'; für den sinn wäre es das beszere, doch die construction etwas hart. Einfacher ist es prapitve-vač als compositum zu nemen acc. prapitve vâčam (starke form): disz verlangt der sinn gebieterisch ebenso als objekt wie Aruṇaḥ als subjekt. Aruṇa ist aber ganz specifisch Indra s. uns komm. zu 524. IV. 24, 10. und auch jâta ojasâ weist auf den durch die betätigte kraft gewonnenen sig Indra's. Noch ist zu bedenken, ob nicht auch 'mušâyti' technischer auszdruck war.

S. 176. schildert der vf. wie er sich die sache denkt: so entwickelt sich auf erden und in der luftregion eine groszartige parforcejagd, wobei drei parteien auf dem plan erscheinen, vorausz die fliehende sonne, von den dämonen verfolgt, und hinterdrein Indra mit Kutsa, um beide einzuholen. Noch vor mittag hat Indra die

dämone abgefangen, und zerschmettert in den abgrund geworfen trotz der gegnerischen listen. Aber die erschreckte sonne flieht weiter, und es gilt sie noch rechtzeitig d. h. vor abend einzuholen. Bald ist I. ihr ganz nahe, und nun beginnt der 'prapitva' zwischen disen beiden. Auch hier bleibt Indra, der den rat des Uçanas befolgt, der siger des tages.

Dise entdeckung wird mit triumphierender miene zum besten gegeben; denn der vf. gibt sich weiter keine mühe, einen sinn herausz zu finden. Ein kampf von dreien gegeneinander! Eines wundert uns: wie der vf. die schilderung umkert. Denn nur IV. 16. werden beide ereignisse in der folge dargestellt, in welcher er dieselben gibt; und selbst da ist die beabsichtigte gleichzeitigkeit evident. Sonst geht der sonnenradraub vorausz. V. 29, 9. 10. ist der sonnenradraub geradezu eingeschoben in die schilderung des Çušṇakampfes. Man vgl. I. 121, 13. 174, 5. 175, 4. IV. 28, 2. X. 138, 3. 4.

Zu der bedeutung von 'prapitva' zurückkerend, beruft sich der vf. auf VII. 41, 4. utedânîm bhagavantaḥ syâma uta prapitve uta madhye ahnâm | utoditâ-sûryasya . . . || da soll *idânîm = prâtar*, *prapitve* der spätnachmittag sein.

Dasz die hineinschiebung des spätnachmittags zwischen morgen und mittag reine willkür ist, bedarf keines commentars. Es kann 'idânîm' hier nur allgemein 'jetzt, nunmer' gemeint sein, und zwar am morgen am mittag am abend d. i. zu den zeiten, wo den göttern geopfert wird (sind sie nicht 'bhagavantaḥ', so können sie nicht opfern). Wir erinnern uns, dasz X. 49, 6. wo dieselbe finsternis, wie I. 130, 9. V. 16, 12. (28, 2.) VI. 31, 3. gemeint ist, die sonne 'vardhayan rathayan ročanâ' heiszt, eine zeit gemeint ist, wo das liecht derselben sich noch weiter verbreitet und an intensität zunimt, was an den meisten stellen mit 'prapitve' IV. 28, 2. mit 'purâ madhyamdinât' gegeben ist. Also nichts weniger als der späte nachmittag! Das avest. 'frapinvata' gehört wol 'pra-âp-nu', erklärt also nichts.

Die bemerkungen über 'admasad' sind interessant und hübsch; sie widerlegen aber nicht, dasz *admasad = atithiḥ*, eine bedeutung, die wir für VIII. 44, 29. doch in anspruch nemen; ist doch der pitaraḥ überhaupt der eigentliche *atithiḥ*. Aber zu I. 124, 4. ist die bemerkung wertvoll; auch zu VI. 30, 3.

Vedyâ erklärt Geldner als kunst kunstfertigkeit gewandtheit schlagfertigkeit geistesgegenwart; 'vedyâbhir': mit einem schlage, was letzteres uns verdächtig vorkomt. Dann komt eine übersetzung von V. 33. ein brahmodyam Çatbr. XI. 4, 1. dann wird 'sima' behandelt,

das 'selbst' bedeuten soll. Die bedeutung passt meist (nicht überall gleich gut), doch bleibt noch das bedenken, wie das pronomen zu diser bedeutung gekomen sein soll. Dann 'sumat' 'oganа'.

Unstreitig haben die vf. vil interessantes nützliches material gebracht; ihre eigenen anwendungen davon können wir nur selten billigen.

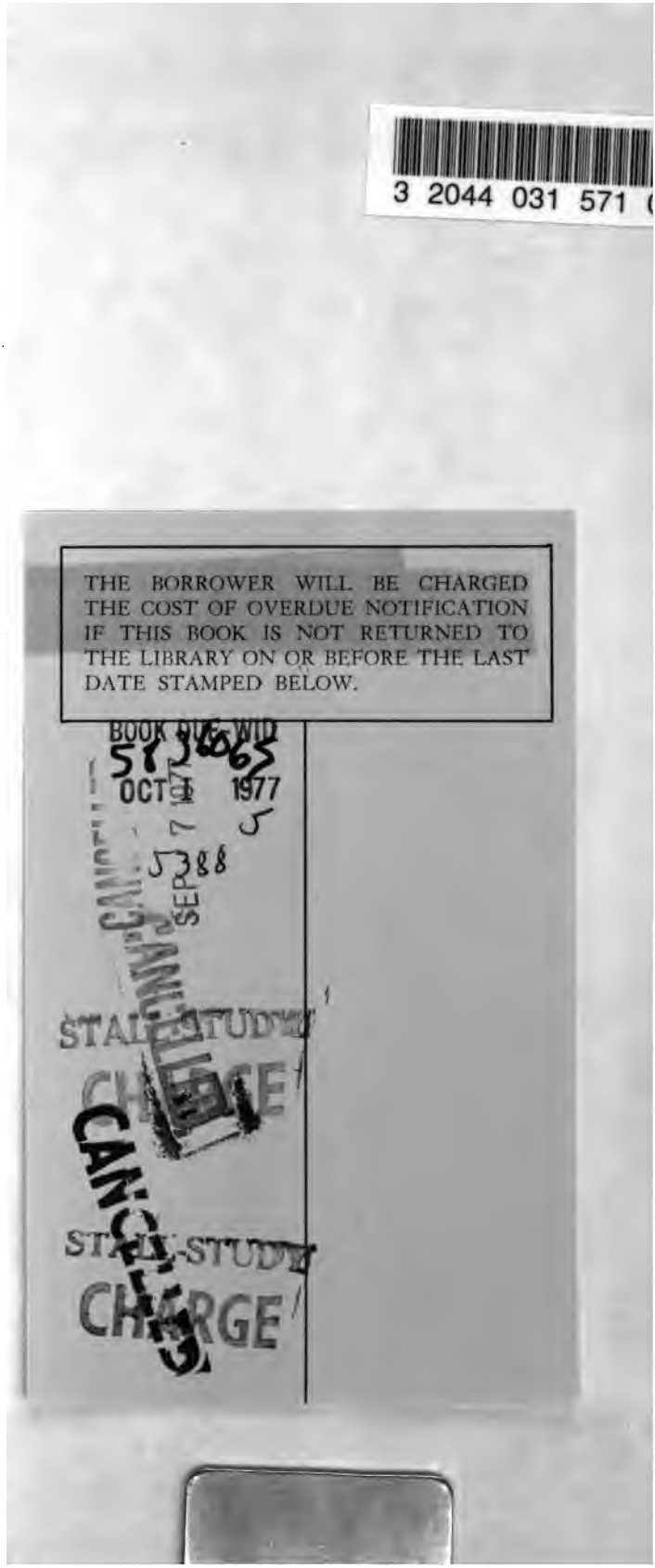
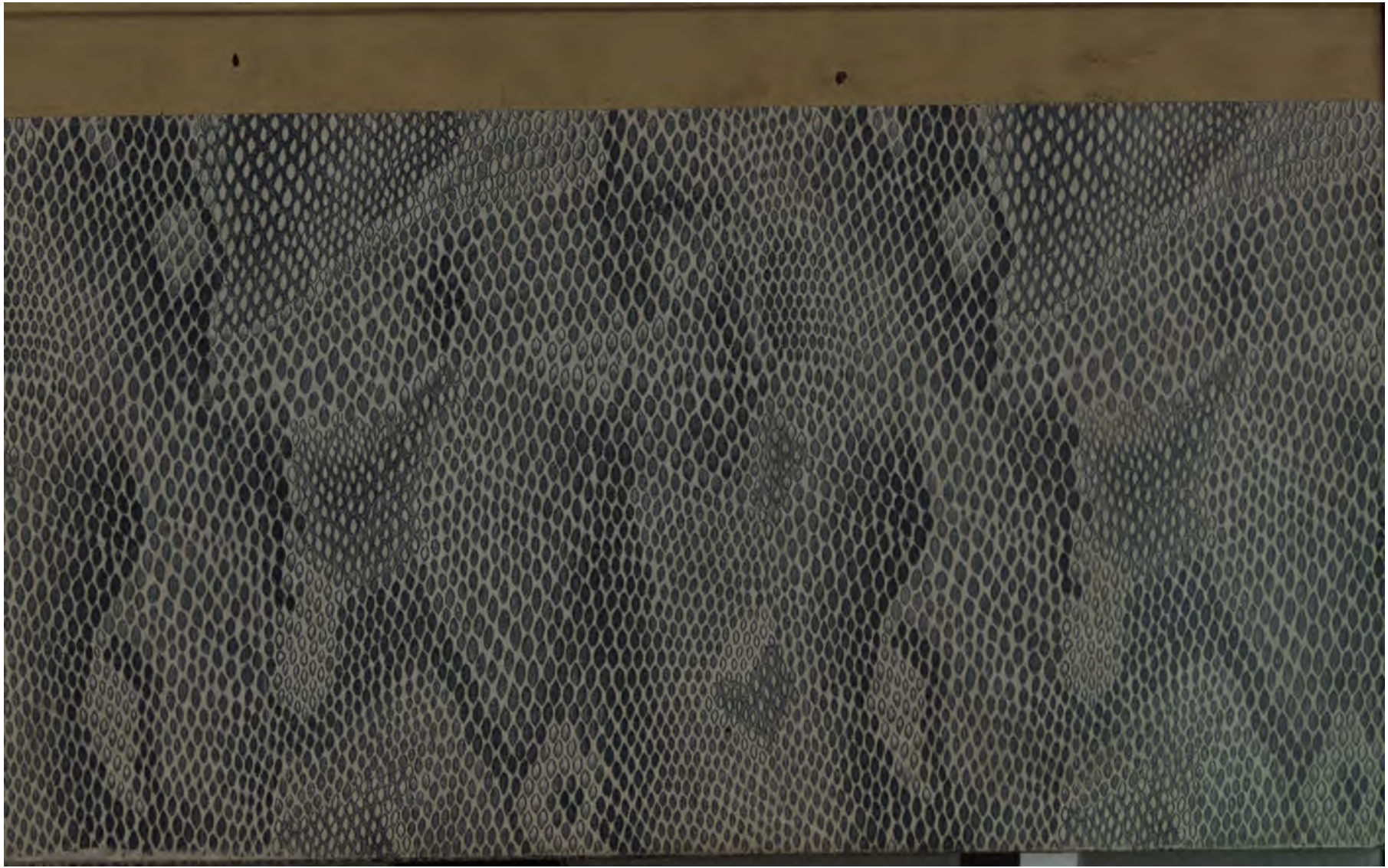
Bombay Sanskrit Series No XLI Handbuch to the Study of the Rigveda by Peter Peterson MA. Bombay Government Central Book Depôt 1890.

Das 1. heft enthält Sâyana's vorrede zu seinem commentar und disen selbst zu den drei ersten sûkta's des ersten mandala, nach einem neuen manuscripte. Beigegeben ist die übersetzung der vorrede, welche gewis allseitige anerkennung finden wird. Der zweite teil enthält das 7. mandala mit dem commentar, wobei gleichfalls einige neue handschriften benützt worden sind. Beide hefte sind mit kritischen anmerkungen versehn.

Ein dritter teil wird die anmerkungen und die übersetzung dises 7. m. enthalten.

Verlag der königl. böhm. Gesellschaft der Wissenschaften. — Druck von Dr. Ed. Grégr Prag 1892.

DRUCK VON Dr. ED. GRÉGR IN PRAG 1898


3 2044 031 571
THE BORROWER WILL BE CHARGED THE COST OF OVERDUE NOTIFICATION IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW.
BOOK DUE WID
OCT 1977
SEP 7 1977
CANCELLED
CHARGE
CANCELLED
CHARGE